

GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY

CLASS _____

CALL No. BPa6 Mah.-Gei

D.G.A. 79.

Dīpavamsa und Mahāvamsa

und

die geschichtliche Überlieferung

28207_{in}

Ceylon.

Von

BPa 6
Mah/Gei

Wilhelm Geiger.



LEIPZIG. •

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1905.

Alle Rechte vorbehalten.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 28207

Date 14/3/60

Sl. No. 1326/Mat/Ges

Ind.-gen M/S Bibliotheca Orientali, Calcutta-12 m 23. 2. 1905
Jan 25 1905

Vorwort.

Vorliegende Untersuchungen sind das Ergebnis mehrjähriger Beschäftigung mit den epischen Dichtungen Ceylons und der damit zusammenhängenden Literatur. Sie bilden die literargeschichtliche Einleitung zu einer kritischen Ausgabe des Mahāvamsa, die ich vorbereite. Ich habe meiner Abhandlung wenig voranzuschicken. Da sie auch das Problem der Entstehung des Epos an einem konkreten und zwar, wie ich glaube, recht instruktiven Beispiel erörtert, so hoffe ich, daß sie vielleicht auch außerhalb des engeren Kreises der Fachgenossen da und dort Beachtung findet. Zu S. 68 bemerke ich, daß ich natürlich nicht die zahlreichen Fälle im Auge habe, wo die Worte *vuttam hoti*, lediglich eine Paraphrase der Grundtextstelle einführen, sondern nur solche, wo neues sachliches Material beigebracht wird. Daß in solchen Fällen vielfach wörtliche Zitate aus irgend welchen Quellenwerken vorliegen, beweist das in Anm. 1 beigebrachte Beispiel. Wegen der auf S. 52 besprochenen Sahassavatthattakathā verweise ich auf das bisher nur handschriftlich vorliegende Sahassavatthupparakana. Offenbar hängen beide Werke unter sich und anderseits auch mit der Rasavāhinī und dem singhalesischen Saddhamālakāra zusammen. Ich habe mir diese ganze Gruppe für eine spätere Bearbeitung vorbehalten.

Erlangen, Februar 1905.

Wilhelm Geiger.

Inhaltsangabe.

	Seite
Vorbemerkungen.	1

Kapitel I.

Dipavamsa und Mahāvamsa im Verhältnis zueinander.

I. Die Komposition des Dipavamsa.

1. Wiederholungen im Dipavamsa	4
2. Lücken, fragmentarischer Charakter, Memorialverse	8
3. Schlußfolgerungen	10

II. Der Mahāvamsa im Vergleich zum Dipavamsa.

4. Ähnlichkeiten in Stoff und Form	14
5. Formelle Verschiedenheiten: der Mahāvamsa als Kunstwerk	17
6. Stoffliche Unterschiede: das Dutthagāmaniepos im Mahāvamsa	20
7. Kürzere Epioden im Mahāvamsa	23

III. Der erweiterte Mahāvamsa.

8. Der Kambodschatext des Mahāvamsa	28
---	----

Kapitel II.

Dipavamsa und Mahāvamsa im Verhältnis zu ihrer Quelle.

IV. Die Mahāvamsa-Tika und der Autor des Mahāvamsa.

9. Das Alter der Mahāvamsa-Tika	34
10. Inhalt der Tika	37
11. Der Autor des Mahāvamsa, Entstehungszeit der beiden Dichtungen	44

V. Das Quellenwerk.

12. Die Angaben der Tika über das Grundwerk des Mahāvamsa	47
13. Die Bezeichnungen <i>Porāṇa</i> und <i>Sihelappakathā</i>	49
14. Sonstige in der Mahāvamsa-Tika zitierte Werke	52

VI. Der Inhalt des Quellenwerkes.

15. Gruppierung des Stoffes	57
16. Vorgeschichte	57
17. Geschichte Indiens bis Asoka	62
18. Geschichte der drei Konzilien, die Mahindaepisode	68
19. Geschichte der späteren Könige, der Abschnitt von Dutthagamani.	64
20. Einzelnotizen	67

VII. Schlußfolgerungen.

21. Überblick über die Entwicklung der ältesten Tradition	69
22. Der Sihalattakathā-Mahāvamsa ein selbstständiges Chronikwerk	70
23. Verhältnis des Dipavamsa zum Grundwerke	73
24. Entstehung des Mahāvamsa	76

Kapitel III.

Die geschichtliche Überlieferung außerhalb des Epos.

VIII. Die Einleitung der Samanta-Pāsādikā, Mahābodhi-vamsa, Dāṭṭhāvamsa und Thūpavamsa.

25. Die Samanta-Pāsādikā	78
26. Beziehungen zwischen Samanta-Pāsādikā und Mahāvamsa	80
27. Der Mahābodhi-vamsa	84
28. Der Dāṭṭhāvamsa und die Daladapūjāvali	88
29. Der Pālī-Thūpavamsa und der singhalesische Thūpavamsa	92

IX. Singhalesische Schriftwerke.

30. Die Pūjāvali und der Nikāyaṃgraha	98
31. Der Dhātuvamsa	102
32. Die Urgeschichte bis auf Vijaya nach Pūjāvali, Rajaratnākara und Rājāvali	105
33. Die Geschichte der Könige seit Vijaya nach den drei Chroniken	109
34. Zusammenfassung	117

Anhang: Vergleichende Analyse des Dipavamsa und Mahāvamsa mit Verweisen auf die Parallelstellen der übrigen Literatur	120
---	-----

Verzeichnis der Abkürzungen.

Ak.	= Atthakatha.
Asl.	= Attha-Sulini ed. E. MÜLLER, PTS. 1897.
Bv.	= Buddhavamsa ed. MORRIS, PTS. 1882.
Catal.	= DE ZOYSA, Catalogue of Pāli, Sinhalese and Sanskrit Manuscripts in the Temple Libraries of Ceylon. Colombo 1885.
CV.	= Cullavagga (OLDENBERG, The Vinaya Piṭakam II, London 1890).
CVAk.	= Cetiyavamsaṭṭhakatha.
D.	= Dīpavamsa, ed. OLDENBERG, London 1879.
Dal. Pñj.	= Daladda Pūjavalīya ed. PERERA, Brandiyawatte 1893.
Deṭṭhav.	= Deṭṭhavamsa, ed. RHYE DAVIDS, JPTS. 1884.
Dhv.	= Dhātuvamsaya, ed. DHAMMAKHANDHA, Dodanduwa A. B. 2433 = 1891.
Hatthav.	= Hatthavanagallavihāravamsa (The Pāli Text of the Aṭṭanagaluvaṇsa ... by J. ALWIS, 2nd ed., Colombo 1887).
IdgF.	= Indogermanische Forschungen, herausg. von BRUGMANN und STREITBERG.
JASB.	= Journal of the Asiatic Society of Bengal.
JNk.	= Jātaka-Nidānakatha (FAUSBÖLL, The Jātaka I, 1 ff.).
JPTS.	= Journal of the Pāli Text Society.
JRAS.	= Journal of the Royal Asiatic Society.
JRAS. C. B.	= Journal of the Ceylon Branch of the Roy. As. Soc.
Kathav. P. A.	= Kathāvatthu-ppakaraṇa-Atthakatha, ed. MINAYEFF, JPTS. 1889.
KM.	= Kambodscha Mahāvamsa.
M.	= Mahāvamsa (zit. nach der Ausgabe von SUMANGALA und BATUWANTUDAWA, Colombo 1883).
MAk.	= Mahāvamsaṭṭhakatha.
MBv.	= Mahābhoḍhiyavamsa ed. STRONG, PTS. 1891.
MCAk.	= Mahācetiyavamsaṭṭhakatha.
M. N.	= Majjhima Nikāya (vol. I ed. TRENCNER, vol. II, III ed. ORAMERS, PTS. 1887—1892).
MT.	= Mahāvamsa-Tīkā, ed. BATUWANTUDĀWE und NĀṆISHARA BHICKHU, Colombo 1895.
MV.	= Mahāvagga (OLDENBERG, The Vinaya Piṭakam I, London 1879).

Nik. S.	= Nikkayasāggrahaṇa oder Sūsanavāṭṭaraya, ed. DMdZ. WICKERHAM-SINGHEE, Colombo 1890.
PTS.	= Pali Text Society.
PThv.	= Pali Thūpavamsa, ed. DHAMMARATANA, (Colombo) 1896.
Pujav.	= Pūjavalīya: A Contribution to the History of Ceylon, extracted from the Pūjāvalīya (by B. GUÑASEKARA), Colombo 1893.
QS.	= Quellenstelle. Vgl. S. 47.
Rajaratn.	= Rajaratnakaraya, ed. SADDHANANDA, Colombo 1887.
Rajav.	= Rājavalīya, ed. B. GUÑASEKARA, Colombo 1900.
SAk.	= Sthalatṭhakatha.
Sās, Sās. V.	= Sāsnavamsa, ed. BODE, PTS. 1897.
SBE.	= Sacred Books of the East, ed. M. MÜLLER.
Smp.	= Samanta-Psādikā, ed. OLDENBERG (in The Vinaya Piṭaka III, London 1881).
SThv.	= Singhalesischer Thūpavamsa, ed. DHAMMARATANA, (Colombo) 1889.
Sum.	= Sumaṅgala-Vilāsinī, vol. I. ed. REYS DAVIDS und CARPENTER, PTS. 1886.
Thv.	= Thūpavamsa. S. PThv. und SThv.
UVAk.	= Uttaravihāratṭhakatha.
UVM.	= Mahāvamsa des Uttaravihāra.
VAk.	= Vinayatṭhakatha.
ZDMG.	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Die Zitate aus den indischen Schriftwerken beziehen sich auf Seite und Zeile der oben angeführten Ausgaben, bei D. und M. auf Canto und Vers, bei Hatthav. auf Kapitel und Paragraph.

Vorbemerkungen.

Es dürfte kaum einen Teil des indischen Festlandes geben, über dessen Geschichte wir so gut unterrichtet sind wie über die der Insel Ceylon. Zwei Chroniken in Päliversen, der *Dipavamsa* und der *Mahāvamsa*, ersterer im vierten, letzterer gegen Ausgang des fünften Jahrhunderts verfaßt, bilden unsere wichtigsten Quellen. Sie enthalten beide den gleichen Stoff, und zwar in der Hauptsache auch in gleicher Verteilung. Sie beginnen mit der Geschichte des Gotama Buddha und seiner drei Besuche in Lankā. Hierauf wird ein genealogischer Abschnitt eingeschoben, der die Familie des Buddha auf den mythischen König Mahāsammata zurückführt. Dann verfolgen die beiden Chroniken die Geschichte des Buddhismus bis zum dritten Konzil unter König Asoka. Nunmehr springt die Erzählung zurück auf die Urgeschichte Ceylons und die erste Besiedelung der Insel durch arische Einwanderer unter der Führung Vijayas, und verfolgt die Reihe der altsinghalesischen Könige bis auf den Tod des Mahāsena zu Beginn des vierten nachchristlichen Jahrhunderts. Mit besonderer Ausführlichkeit wird die Regierung des Zeitgenossen Asokas, des Königs Devānampiyatissa behandelt, unter dem Mahinda, der Sohn des Asoka, die Buddhalehre in Ceylon einfuhrte. Gleich ausführlich schildert der *Mahāvamsa* die Taten des Dutthagāmani, dessen Regierung im zweiten Jahrhundert v. Chr. das Heldenzeitalter Ceylons repräsentiert.

In Indien hat sich die Geschichtsschreibung nie völlig von der Dichtung loszulösen vermocht. Es kann uns daher nicht wundernehmen, daß auch die beiden ceylonesischen Chroniken ein Gemisch von Sagen, Legenden, Märchen und geschichtlichem Stoff enthalten. Je weiter wir in die Vergangenheit zurückgehen,

um so sagenhafter klingen die Berichte. Im gleichen Maße, wie wir uns der Zeit der Verfasser nähern, wächst ihre Glaubwürdigkeit. Der historischen Kritik können aber auch die späteren Abschnitte natürlich nicht entraten.

Wer die Geschichte Ceylons schreiben will, hat aus diesen Überlieferungen den Kern des Tatsächlichen herauszuschälen. Der Literaturhistoriker aber wird auch der Ummaßung sich freuen in welche die Sage das Geschehene eingekleidet hat. Er wird dem Ursprunge der epischen Tradition, ihrer Ausbildung und ihrem Fortleben in der späteren Literatur nachgehen. Das sind auch die Probleme, deren Lösung ich in den folgenden Untersuchungen versuchen will. Und ich meine, daß gerade in Literaturgeschichtlicher Beziehungen die ceylonesischen Chroniken nicht nur bei den Indiaristen, sondern auch in weiteren Kreisen Beachtung verdienen.

Hier sind wir, wie nicht leicht anderswo, in der Lage, zu verfolgen, wie ein Epos auf literarischem Wege entsteht. Wir sind in der Lage, uns eine Vorstellung zu bilden von Inhalt und Form des Chronikwerkes, welches die Grundlage der epischen Dichtung bildete, und von den verschiedenartigen Elementen, aus denen es sich zusammensetzte. Wir können an ihm noch die Spuren und Merkmale der ursprünglich mündlichen Überlieferung beobachten, die aber zeitlich weit zurückliegt, und die Mischung prosaischer und metrischer Form. Der *Dipavamsa* stellt dann den ersten unbeholfenen Versuch dar, aus dem gegebenen Stoffe eine epische Dichtung zu gestalten. Er ist ein Dokument, das gerade durch die Unvollkommenheit seiner Komposition und durch die stilistischen Mängel, die ihm anhaften, unsere Aufmerksamkeit erregt. Wir stehen eben noch auf der Vorstufe des Epos. So sind die gebundenen Formen des *Apollo* von *Tenea* für den Kunsthistoriker interessanter als manches hochberühmte Werk der voll entfalteten griechischen Plastik.

Der *Mahāvamsa* verdient bereits den Namen eines wirklichen Epos. Er ist das bewußte Werk eines Dichters. Und wir vermögen diesen Dichter einigermaßen in seiner Werkstatt bei seiner Arbeit zu beobachten. Immerhin noch stark abhängig von seiner Vorlage, der er so eng als möglich sich anzuschließen bemüht ist, übt er doch schon Kritik an ihr, empfindet ihre Mängel und Unebenheiten und sucht sie zu verbessern und auszugleichen.

Aber der Prozeß ist damit noch nicht abgeschlossen. Nicht nur hat der *Mahāvamsa* in späterer Zeit Fortsetzer gefunden, die

das Chronikwerk bis auf ihre Gegenwart weiterführten. Auch das alte Werk selbst wurde einer Neubearbeitung unterzogen. Dies geschah in der Weise, daß der Umdichter, ohne am Original selbst wesentliche Umgestaltungen vorzunehmen, an Stellen, wo es ihm passend oder notwendig erschien, Episoden einfügte und damit den Umfang nahezu verdoppelte. Die Quellen, denen er diese Episoden entnahm, sind in der Regel nachweisbar. Es vollzieht sich also auch die Neubearbeitung auf literarischem Wege. Es ist nicht „das Volk“, das hinzudichtet oder umdichtet, sondern ein Individuum, welches nicht einmal den Eingebungen der freien Phantasie folgt, sondern schriftlich fixierte Stoffe übernimmt und mit mäßiger Kunstfertigkeit dem neuen Bedürfnisse anpaßt.

Endlich können wir beobachten, wie der Stoff des Epos in die spätere Literatur, die sich als eine historische gibt, übergeht und durch neue Zutaten aus einer außerhalb des Epos stehenden Tradition hin und wieder, freilich nur in geringem Umfange, bereichert wird. Diese Nachträge und Zusätze erweisen vielfach durch märchen- und sagenhaften Charakter ihren Ursprung aus volkstümlicher Tradition. Es soll aber damit nicht behauptet werden, daß sie mündlicher Überlieferung entnommen wurden. Es ist dies ja nicht unmöglich, aber nicht notwendig und lag in den einzelnen Fällen vielleicht verschieden. Sie können recht wohl auch schriftlichen Quellen entstammen, die uns nicht mehr oder noch nicht zugänglich sind.

Ich will nicht sagen, daß die Entwicklung des Epos, wie wir sie in Ceylon beobachten, typisch ist. Sie muß nicht bei allen Völkern und zu allen Zeiten die nämliche gewesen sein. Aber immer werden Dipavamsa und Mahavamsa, wo die epische Frage erörtert wird, als wertvolle Analogie dienen, in erster Linie für das indische Epos, dann aber auch für die Epen anderer Nationen. Der Wert besteht vor allem darin, daß wir es bei den ceylonesischen Epen nicht mit Möglichkeiten und hypothetischen Konstruktionen zu tun haben. Hier können wir verfolgen, wie die Entwicklung tatsächlich verlaufen ist. Leider ist uns zwar das Grundwerk nicht mehr erhalten, sondern es muß erschlossen werden. Aber dazu stehen uns verhältnismäßig gute Hülfsmittel zur Verfügung. Und das Epos selbst liegt uns in drei Entwicklungsstufen vor, die wir untereinander zu vergleichen, und an denen wir Entstehung und Wachstum zu beobachten vermögen.

Kapitel I.

Dipavamsa und Mahāvamsa im Verhältnis zueinander.¹⁾

I. Die Komposition des Dipavamsa.

1. Den Dipavamsa,²⁾ auf dessen Darstellungsform ich zunächst eingehe, vermögen wir, trotz seines ziemlich großsprechenden Prooemiums, kaum ein Kunstatwerk zu nennen. Er macht auf uns weniger den Eindruck eines gleichmäßig ausgearbeiteten Ganzen, als vielmehr den einer Aneinanderreihung von Fragmenten, die allerdings nach dem Plane, wie ich ihn eben ausgeführt habe, angeordnet sind. Dazu kommt noch die Unbeholfenheit und Inkorrektheit der Sprache und des Metrums und eine Anzahl anderer Erscheinungen, die einer besonderen Besprechung bedürfen.

Zu diesen gehört namentlich die Eigentümlichkeit, daß der gleiche Gegenstand oft zwei- oder dreimal behandelt wird. Ich führe davon einige Beispiele an.

Nach dem Tode des Buddha fand das erste Konzil statt. Die Geschichte dieses Konzils findet sich D. 4, 1--26 und kehrt 5, 1 15 wieder. Die erste der beiden Versionen hat den fragmentarischen Charakter, den der D. im allgemeinen trägt; die zweite zeigt eine etwas mehr geordnete und abgerundete Dar-

¹⁾ Ich verweise hier auf meine in der Festschrift der Universität Erlangen zur Feier des 80. Geburtstages Sr. K. Hoheit des Prinzregenten Luitpold von Bayern erschienene Abhandlung „Dipavamsa und Mahāvamsa, die Chroniken der Insel Ceylon“ (separat A. Deichert'sche Verlagsb. (G. Böhlme) Leipzig), wo ich bereits einige der in den folgenden Abschnitten erörterten Gesichtspunkte aufgestellt habe.

²⁾ The Dipavamsa An Ancient Buddhist Historical Record, ed. and transl. by HERMANN OLDENBERG. London 1879.

stellung. Der Hauptunterschied der beiden Versionen besteht darin, daß in der zweiten ein größeres Gewicht auf die Persönlichkeit des Mahākassapa gelegt wird, welcher der Einberuher der Versammlung war. Im übrigen stehen sich aber die zwei Versionen so nahe, daß sogar eine Reihe von Versen in beiden dem Wortlaut nach oder doch nur mit geringfügigen Abweichungen übereinstimmt.¹⁾

Ebenso wird die Geschichte des durch die ketzerischen Lehren der Vajjiputta-Mönche veranlaßten zweiten Konzils im D. in doppelter Version erzählt 4, 47–53 und 5, 16–38. Wieder ist die erste Version mehr fragmentarisch, die zweite in 5 ist geordneter und gleicht etwa einer Ausführung der Skizze. Eine Verszeile stimmt wieder im Wortlaut überein, sie enthält die Namen von Theras oder Presbytern, die bei der Widerlegung der Vajjiputta mitwirkten.²⁾ Auch die Namen der sonst noch erwähnten Theras sind in beiden Versionen die nämlichen, nur ist die Reihenfolge in der Aufzählung verschieden. Es kommt nun aber ein neues Moment hinzu. In die erste Version ist ein Prosastück eingefügt, eine Liste der „zehn Streitpunkte“, welche die orthodoxen Theras bekämpfen. Dieses Stück ist in der zweiten Version (5, 18) versifiziert.

Auch über das dritte Konzil und seine Veranlassung liegen zwei Versionen vor 7, 34–43 und 7, 44–59. Die Darstellung zeigt aber hier größere Verschiedenheit. Die zweite Version bringt auch eine neue Tatsache, die in der ersten fehlt: die

¹⁾ So sind sich schon die Einleitungen 4, 1–2 und 5, 1–3 im Wortlaut sehr ähnlich. Die darauf folgenden Verse 4, 3–7 und 5, 7–11 decken sich fast vollständig, und endlich stimmt 4, 13

*aggasantiko gahetā aggādharmā tathāgatā |
agganikkhattakā therā aggaṃ akāṃsa saṅgahaṃ |
sabbā pi so theravādo aggavādo ti vuccatī ||*

„Die Theras, die aus dem Mund des ersten (unter den Menschen, d. h. des Buddha), die erste und vollkommene Lehre (Dhamma) und (von) als die ersten Träger derselben empfangen, veranstalteten die erste Sammlung (der heiligen Texte). Dieser ganze Theravādo „Kanon der Presbyter“ wird daher auch Aggavādo „Erster Kanon“ genannt“

auf das genaueste zu 5, 14

*aggasā santiko aggaṃ gahetā vākyā tathāgataṃ |
agganikkhattakā therā aggaṃ akāṃsa saṅgahaṃ |
tasmā hi so theravādo aggavādo ti vuccatī ||*

²⁾ 4, 49b = 5, 32a

Sabbakāṃ ca Sāḷho ca Revato Khujasobhito.

Gewalttat eines Beamten des Königs Asoka, welche im M. 5, 240 ff näher geschildert wird. Ein Umstand ist bezeichnend für das Schablonenhafte in der Darstellung des D. oder der ganzen Tradition. Die zweite Version schließt sich in gewissen Einzelheiten an die Schilderung des ersten Konzils an, wie sie in 5, 1 ff sich findet. Einzelne Verse sind unter sich nahezu identisch.⁴⁾ Offenbar sind das stereotype Wendungen, die bei derartigen Berichten immer wieder verwendet wurden.

Die Geschichte von den Geschenken, welche der König Asoka nach Ceylon an König Devānampiyatissa sendet mit der Aufforderung zum Anschluß an den Buddhismus, findet sich in 11, 32—40 und in zweiter Version in 12, 1—7. In einer Rekapitulation der Ereignisse zur Zeit der Bekehrung Ceylons in Kap. 17 des D. kehrt sie sogar zum drittenmal wieder. Dabei stimmen auch die Verse 17 83—86 mit 12, 1—4 im Wortlaut überein.

Weiterhin wende ich auf die doppelte Version hin, in der die Legende von der Berufung des Mahinda zu seiner Mission nach Lanka vorhegt. Die beiden Versionen haben zunächst eine gemeinsame Einleitung in 12, 8—15.⁵⁾ In ihr wird erzählt, wie die Mönche den Mahinda auffordern, sich nach Lanka zu begeben und dort die Buddhistenlehre zu verkündigen. Aber er hält die Zeit noch nicht für gekommen und begibt sich zunächst nach Vedisaṅgiri zum Besuche seiner Mutter. Nun folgt die Geschichte, wie der Gott Sakka (Indra) dem Mahinda erscheint und ihn auffordert, seine Reise anzutreten, in doppelter Fassung 12, 16—28 und 29—40. Dabei decken sich wieder einzelne Verse, so 26a mit 39a und 24 mit 34, wo Mahinda seinen Entschluß anzu-

⁴⁾ Man vergleiche den Vers 7, 51

*etasmīṃ saṃnipātāmi tthero Moggallātrayo
satthukappo mahānāgo paṭhavīyā n'atthi idiso ||*

mit dem analogen Verse 5, 2

*etasmīṃ saṃnipātāmi tthero Kassapaśavhāyo
satthukappo mahānāgo paṭhavīyā n'atthi idiso ||*

und 7, 58

*arāhantānaṃ saḥassāṃ uccinḍitvā nāyako
varāṃ varāṃ gahetvāna akāsa dhammasaṅgahanā ||*

mit 5, 8

*arāhantānaṃ pañcassatīṃ uccinḍitvā Kassapo
varāṃ varāṃ gahetvāna akāsa dhammasaṅgahanā ||*

⁵⁾ Damit korrigiert sich meine irrthümliche Auffassung in D. u. M. S. 10—11 der 84., wo ich drei Versionen unterscheiden wollte.

brechen mit nahezu den gleichen Worten verkündet. Bemerkenswert ist auch, daß in die Version 2 wieder ein Prosastück (30—32) eingefügt ist.¹⁾

Endlich läßt sich auch noch in den letzten Kapiteln des D., die meist trockene Aufzählung sind, die Kontamination von zwei Versionen feststellen. In 18, 45 bis 19, 9 werden zunächst die Könige von Mahāsiva bis Dutthagāmani behandelt. Dann entsprechen sich folgende Partien

19, 10	Saddhātissa	20, 1 7	Saddhātissa
		20, 8	Thūlathana
19, 11—13	Lajjitissa	20, 9—11	Lajjitissa
		20, 12—13	Khallātanāga
19, 14—20	Vatthagāmani	20, 14—21	Vatthagāmani
19, 21—22	Mahātissa	20, 22—23	Mahātissa.

Das 19. Kap. springt dann auf den Tod des Dutthagāmani zurück, während in 20 mit der Aufzählung der Könige fortgefahren wird. In Kap. 22 begegnet uns dann wieder eine Doublette, indem die Verse 12—26 und 27—33 von den nämlichen Fürsten, Vāṇkanāsika bis Kuṇḍanāga (Kuḍḍanāga im M), handeln. Die zweite Version 22, 27—33 beschränkt sich hier ganz auf Angabe der Namen und Regierungszeiten.²⁾

¹⁾ Zu beachten ist auch der Schlusssatz der ganzen Episode, wie er gegenwärtig im D. 19, 36—41a lautet. Es wiederholen sich da die gleichen Verse 36—37 und 40—41a. Die Themas erheben sich — in der zweiten Version ist nur von Mahinda allein die Rede — gleich Schwänen in die Luft und fliegen von Jambudīpa, d. i. Indien, fort, um sich auf dem Mīssakaberge (Mihintale auf Ceylon) niederzulassen. Die Wiederholung zeigt daß auch hier zwei Versionen ineinander geflossen sind. Ich vermute daß 36—37 ursprünglich den Abschluß der ersten Version der ganzen Erzählung bilden, ihren richtigen Platz also hinter 28 haben. Hier schließen sie auch passend an die Worte an „Laßt uns gehen es ist Zeit, Verehrte, — nach dem Berge Mīssaka eben verläßt der König die Stadt, sich auf die Jagd zu begeben.“ Auf der Jagd trifft er ja mit Mahinda zusammen und hört seine erste Predigt.

²⁾ Auch sonst begegnen uns Wiederholungen. Von Interesse ist namentlich die mehrfach (4, 27ff, 5, 55ff, 76ff, 83ff, 103ff) wiederkehrende Liste der Kirchenhäupter von Upāli bis Mahinda. Die Aufzählung erfolgt immer unter etwas verschiedenen Gesichtspunkten, doch wiederholen sich mehrfach die gleichen Verse. So ist 5, 76—77 = 4, 27—28 (mit Umstellung der 2. und 3. Zeile), 5, 78—79a = 4, 41, 5, 81 = 5, 69, 5, 83—84 = 4, 36 und 42 5, 89 bis 94 = 5, 103—107. Leichte Varianten kommen dabei vor.

2. Weitere Eigentümlichkeiten in der Komposition des D. sind die Lücken, welche die Darstellung wiederholt aufweist, die unvermittelte Aneinanderfügung der einzelnen Episoden, der häufige Wechsel von Rede und Gegenrede, ohne daß die sprechenden Personen genannt werden. Von besonderer Wichtigkeit ist aber eine andere Erscheinung, bei der ich etwas verweilen muß. Es findet sich im D. eine ganze Reihe von Versen, welche nur die Hauptpunkte irgend einer Erzählung enthalten, die in Stichworten nach Art einer Überschrift, oft ohne eigentliche Konstruktion, aneinander gereiht sind. Ich bezeichne diese Verse aus später zu erörternden Gründen als Memorialverse.¹⁾

Ein interessantes Beispiel für solche Memorialverse findet sich D. 17, 3 ff. in der Geschichte von den letzten vier Buddhas Kakusandha, Konāgamana, Kassapa und Gotama und ihren Besuchen auf Ceylon. Nach der Legende spielten sich dabei die Begebenheiten jedesmal in der nämlichen Weise ab.²⁾ Die Insel ist von irgend einer „Plage“ heimgesucht. Dies veranlaßt den Buddha sich dorthin zu begeben. Auf einem Berge der Insel läßt er sich nieder und befreit zunächst das Volk von der „Plage“. Dann predigt er dem Landesfürsten und dem Volke in der Hauptstadt. Er erhält einen Park zum Geschenke, und pflanzt dort einen Zweig seines heiligen Baumes ein,³⁾ den eine Nonne aus Indien herüberholt. Als Gegenstand der Verehrung läßt der Buddha Reliquien zurück, die in einem Thūpa aufbewahrt werden. Beim Verlassen der Insel bestellt er einen seiner Schüler zum Oberhaupt der neu gegründeten Gemeinde.

Dies der Verlauf der Ereignisse, wobei lediglich mit dem Namen des Buddha die Namen der Insel, des Königs, der Hauptstadt usw. wechseln. Unter Kakusandha z. B. hieß Ceylon Ojādīpa, unter Konāgamana Varadīpa, unter Kassapa Mandadīpa, zu

¹⁾ Vgl. meinen Aufsatz D. u. M., S. 8—9.

²⁾ S. M. 16, 51 ff.

³⁾ Wie Gotama Buddha unter einem Assattha-Baume (*Ficus religiosa*), sitzend zur höchsten Erkenntnis und damit zur Buddhawürde gelangte, so gilt dies auch von seinen drei Vorgängern. Der heilige Baum des Kakusandha war ein Sirisa (*Acacia arissa*), der des Konāgamana ein Udumbara (*Ficus glomerata*), der des Kassapa ein Nigrodha (*Ficus indica*). S. D. 17, 78—74, wo die Namen der Bäume in zwei scheinbar außer allem Zusammenhang stehenden Versen aufgezählt werden.

des geschichtlichen Gotama Buddha Zeiten Lankādīpa oder Tambapaṇṇi. Auch die „Plage“, welche den Besuch des Buddha veranlaßte, war jedesmal eine andere: sie bestand unter dem ersten Buddha in einer Fieberepidemie, welche die Insel heimsuchte, unter dem zweiten in einer schlimmen Dürre, unter dem dritten in einem Kriege, der zwischen zwei Fürsten des Landes ausgebrochen war. Gotama Buddha kam das erstemal nach Ceylon, um die Insel von den Yakkhas, dämonischen Wesen, welche sie besetzt hielten, zu reinigen. Das zweitemal veranlaßte ihn der Krieg der beiden Nāgākönige Mahodara und Cūlodara zu seinem Besuche.

Die Darstellung dieser Geschichte von den Buddhabesuchen in Ceylon beginnt nun im D. mit dem merkwürdigen Verse

„Die Insel, die Stadt und der König, die Plage und die Reliquien, die Topf, die Insel und der Berg, der Park, der Bodhibaum, die Nonne, der Mönch und der beste der Buddhas das sind dabei die dreizehn (Gegenstände)“.
(17,3).¹⁾

Es ist das offenbar eine Art Überschrift, welche zunächst alle Dinge aufführt, welche bei der Geschichte in Betracht kommen. Der Text fährt dann fort, indem er die einzelnen Gegenstände der Reihe nach benennt. „O, adīpa, Varadīpa, Mandadīpa heißt die herrliche Insel Lankā und auch als Tambapaṇṇi ist sie bekannt. Abhayapura, Vaddhamāna, Visāla, Anurādhapura sind die vier Namen der (jeweiligen) Stadt bei der Predigt der vier Buddhas“ usw. Es folgen dann in V 7 die Namen der vier Könige, in 8 die Aufzählung der Plagen, in 9 die der Reliquien, in 11 die der Topfen, in 12–13 die Namen des Flusses und Sees, an dem jeweils die Hauptstadt lag, in 14 die der heiligen Berge, in 15 die der Parks, in 16–24 die der heiligen Bäume und der Nonnen, welche die Zweige brachten, in 25 die der Mönche,

¹⁾ *dīpaṇi purāṇi ca rājā ca upaddutaṇi ca dhātuyo*
(thūpaṇi dīpaṇi ca pabbataṇi uyyānam bodhi bhikkhukamā)
bhikkhū ca bhaddasettika ca terasa komaṭi te tahiṇi §

In b kann natürlich *dīpaṇi* nicht richtig sein. Nach 12–13 ist ein Wort wie „Fluß“ oder „See“ zu erwarten, die nähere Bestimmung der Lage der Stadt. OLSENBERG vermutet *dahaṇi*. Die Geschichte der Besuche der vier letzten Buddhas findet sich auch D. 15, 34–42. 43–53. 54–64. 65–73. Auch hier begegnen uns Memorialverse. So 38:

Kakusandho Mahāthero Devakūto ca pabbato !
Oṇadīpe 'bhayapura Abhaya nāma khattiyo §

und analog V 48 und V 60 von Koṇḍamāna und Kassapa.

welche die Buddhagemeinde gründeten. Es ist das also nur eine Liste von Namen, Rohstoff für die Erzählung, aber keine zusammenhängende Erzählung selbst. Von 26 an aber reiht sich daran die Geschichte von dem ersten Buddha Kakusandha in geordneter Darstellung und planmäßiger Ausführung.

Memorialverse finden sich weiter D. 19, 2–3, wo die bei Fundierung der Großen Tope in Anurādhapura (Mahāthūpa, jetzt Ruwanvālī-Dagoba) verwendeten Materialien aufgezählt sind. Wie sie verwendet wurden, ist nicht gesagt. Ausgeführt ist die Beschreibung in M 29, 1 ff. Weiter folgt dann im D 19, 5–7 eine Liste von Namen solcher Theras, welche zu dem Feste der Grundsteinlegung aus Indien herübergekommen waren — M 29, 30 ff. Daran reiht sich aber dann in V 8 noch eine Liste von zwölf Theras, ohne daß über sie irgend eine nähere Angabe gemacht war. Wir haben es also mit einem Memorialvers zu tun. Die Aufklärung gibt in diesem Fall der Thūpavaṃsa.¹⁾ Er zählt die nämlichen zwölf Theras auf und berichtet von ihnen, daß sie bei den Feierlichkeiten inmitten des Kreises der Festgenossen in unmittelbarer Nähe des Königs ihren Platz hatten, an der Stelle, die im M 29, 48 als *manugāṭṭhānam* „Platz des gefüllten Kruges“ bezeichnet wird.

Endlich weise ich auf den merkwürdigen Memorialvers D. 1, 29 hin.

„Der Thron, das Anim.sā(-Heiligtum), der Wandlung, das Juwelenhaus, der Ajapala(-Bann) und der Mucaḥma(-Bann), nebst dem Khīrapāla(-Hain) als siebentem.“

Der Vers bezieht sich auf das, was unmittelbar nach der Erleuchtungsnacht sich ereignete.²⁾ Er steht im D. hinter dem Berichte über diese und vor der Geschichte der ersten Predigt in Benares, füllt also, allerdings nur in Form einer Inhaltsangabe eine vorhandene Lücke aus.

3. Was für Schlüsse ergeben sich uns nun aus den Eigentümlichkeiten in der Komposition des D.? Zunächst ist ohne weiteres klar, daß der D. eine noch recht primitive Stufe der epischen Dichtung repräsentiert. Wenn beispielsweise von der nämlichen Geschichte zwei Versionen ohne Vermittlung nebeneinander ge-

¹⁾ PThv 59, 1–5 18–21 SThv 156, 5–16, 156, 35–157 8. Vgl. MT 379, 2 v. u. bis 381 17. Auch der Memorialvers D 19, 9 erklärt sich aus MT 382, 19–35 = PThv 59, 2 ff., SThv 157 6 ff. Vgl. unten in 19.

²⁾ MV 1 2 ff JNk S. 77 ff. Vgl. Karst, Manual of Indian Buddhism S. 21 ff.

stellt werden, so haben wir es da deutlich mit dem Niederschlage einer ursprünglich mündlichen Tradition zu tun. Solche Versionen, wie der D sie aufweist, konnten doch wohl nur so zustande kommen, daß zwar gewisse Wendungen und Verse für den Erzähler irgend einer Geschichte feststanden, durch den ständigen Gebrauch der Vorgänger fixiert waren, daß aber die Darstellung anderer Teile ihrem Ermessen überlassen war. So mußten, als man zur Niederschrift der mündlichen Tradition schritt, die gleichen Erzählungen bei vielfacher wörtlicher Übereinstimmung doch auch manche Varianten aufweisen. Damit soll aber natürlich keineswegs gesagt werden, daß der D selbst die unmittelbare Niederschrift dieser mündlichen Tradition sei. Sein Verfasser hat vielmehr sicher bereits eine schriftliche Quelle oder schriftliche Quellen gebraucht, die aber ihrerseits die Spuren der ursprünglich mündlichen Überlieferung trugen. Es bleibt die Möglichkeit, daß der D zuerst die in verschiedenen Quellen vorliegenden verschiedenen Versionen aneinander reihete, oder daß dies schon in seiner Vorlage geschehen war. Ausgeschlossen aber ist die Annahme, daß etwa die Verfasser gar nicht gemerkt hätten, daß es sich nur um Varianten ein und derselben Geschichte handelte. Die Zusammenstellung mußte also mit Bewußtsein geschehen sein, es war beabsichtigt, die verschiedenen Traditionen als mehr oder minder gleich berechtigt festzuhalten und weiter zu überliefern.

Wir können aber das Wesen der Komposition des D. noch näher bestimmen. Sie erinnert noch vielfach an die Form der altindischen Akhyānapoesie.¹⁾ Das Charakteristische dieser Poesie, aus der das Epos erwuchs, liegt darin, daß noch nicht die ganze Erzählung formell feststand, sondern nur gewisse Partien metrisch fixiert und dadurch vor weiteren Umgestaltungen in der Überlieferung mehr gesichert wurden. Solche Teile wären besonders direkte Reden. Man hat zu denken, daß sie durch eine Prosaerzählung, die dem Ermessen des Vortragenden überlassen war und daher im Wortlaut nicht feststand, verbunden wurden. In dieser Prosaerzählung wurden die Situation geschildert und

¹⁾ WINDMICH, Verhandlungen der Göttinger Philologenversammlung, S. 23, ders., Mara und Buddha, S. 222 ff. — OLDENBERG, Das altindische Akhyāna, ZDMG 37, S. 54 ff. bes. S. 79, Akhyāna-Hymnen im R̥gveda, ZDMG 39, S. 52 ff. Vgl. GELDERN in Pischel und G., Vedische Studien I, S. 234 ff.

die Namen der sprechenden Personen genannt. Wenn dann auch die verbindende Erzählung in Verse gebracht wurde, entstanden balladenartige Dichtungen, wie sie die Grundbestandteile eines Epos bilden. Die ältesten Epen enthalten daher auch sehr viele direkte Reden, während sie auf späterer Entwicklungsstufe gegenüber der Schilderung der Ereignisse mehr zurücktreten.

Mit Recht weist nun RHYs DAVIDS¹⁾ darauf hin, daß diese verschiedenen Stufen der Akhyanaichtung in den kanonischen Büchern der Buddhisten enthalten sind. In den Thera- und Theri-gathas haben wir nur die Reden bewahrt, die Rahmenerzählung, ohne welche jene Gathas oft unverständlich wären, müssen wir dem Kommentar entnehmen. In den Suttantas des 2. Buches der Digha-Nikaya ist beides, die Reden in Versen und die Erzählung in Prosa, im kanonischen Texte erhalten. Endlich finden wir Balladen, in denen auch die Erzählung in metrischer Form überliefert ist. Damit stehen wir an der Schwelle der eigentlichen epischen Poesie.

An diese Vorstufen der epischen Dichtung erinnert auch der D. Er ist noch kein fertiges Epos, wenn auch einzelne Episoden, wie z. B. der Besuch des Kakusandha auf Ceylon, balladenartig ausgearbeitet sind. In vielen Partien wird eine verbindende Prosaerzählung vorausgesetzt. Es sind dann an solchen Stellen zur Unterstützung des Gedächtnisses Memorialverse eingefügt, in denen nur eben die einzelnen Gegenstände, die in dieser Schilderung oder Beschreibung zu erwähnen sind, aufgezählt werden. Zweimal begegnet uns auch geradezu noch die Mischung von Versen und von Prosa.²⁾

Nun verstehen wir es auch, warum im D., wie ich oben schon erwähnt habe, vielfach Rede und Gegenrede ohne Nennung der Sprechenden aneinander gereiht sind. So ist z. B. in der Geschichte von der Austreibung der Yakkhas aus Ceylon in D. I der Vers 55 ein Wort des Buddha, V. 56 bringt die Antwort der Yakkhas, in 57 spricht wieder Buddha. In D. II, 28 kommt ganz unvermittelt die Aufforderung des Königs Devānampiyatissa an seinen Neffen Ariṣṭha, die Reise nach Jambudīpa zu König Asoka anzutreten, ohne daß auch nur gesagt wäre, wer der Angeredete

¹⁾ Buddhist India, S. 182

²⁾ D. 4. 47 (vgl. oben S. 6) und 12, 30—31. An letzterer Stelle ist die eine Version von der Berufung des Mahinda durch Sakka in der Hauptache prosaisch verfaßt, beginnt und endet aber metrisch.

ist. In D. 13, 2 spricht zuerst König Devānampiyatissa, in 3 antworten Leute aus seiner Umgebung, 4 spricht wieder der König. D. 13, 16—18 ist ein Wechselgespräch zwischen Devānampiyatissa und Mahinda, in dem zuerst der König, dann der Mönch, dann wieder der König reden. Eine Unterredung der gleichen Persönlichkeiten findet sich D. 14, 21—28a und 14, 61—65.

In allen diesen Fällen werden die Sprechenden gar nicht genannt oder höchstens die das Gespräch einleitende Person. Es wurde eben ursprünglich vorausgesetzt, daß der Erzähler die einzelnen direkten Reden durch erläuternde Worte verknüpfte, in denen er Situation und Personen dem Hörer kenntlich machte.

Auch sonst wird an manchen Stellen der Bericht des D. erst dann verständlich, wenn man sich die Worte des Erklärers hinzudenkt. In D. 5, 55—59 findet sich eine Weissagung auf Moggalliputta, das Haupt des dritten Konzils, ohne daß angegeben wird, von wem und bei welcher Gelegenheit die Prophezeiung ausgesprochen wurde. Aus dem M. 5, 98 ff können wir entnehmen, daß es die Presbyter des zweiten Konzils waren, die nach dessen Abschluß den künftigen Verfall der Buddhalehre und die Wiederherstellung des Glaubens durch Moggalliputta vorhersahen.

In der Bekehrungsgeschichte des Devānampiyatissa, D. 12, wird erzählt, wie Mahinda, nachdem der König vom Missakaberge in die Hauptstadt Anurādhapura zurückgekehrt ist, dem Laien Bhanduka, einem seiner Begleiter, die Weihen erteilt. Dann kommt ohne alle Vermittelung der Vers 64 „Der Thera, auf der Spitze des Berges stehend, sprach zu dem Wagenlenker: Nimm, ein Wagen ist nicht gestattet, der Selige hat es untersagt.“ Verständlich wird das erst, wenn man nach M. 14, 42 ergänzend hinzufügt, daß inzwischen die Nacht verstrichen ist und am Morgen der König seinen Wagenlenker nach dem Missakaberge sendet, um von dort den Mahinda und seine Genossen in die Stadt zu holen.

D. 15 wird berichtet, wie über den von Sumana nach Ceylon gebrachten Reliquien eine Tope errichtet wird. Daran schließt sich in V. 34—73 die Geschichte der vier letzten Buddhas und ihrer Besuche auf Ceylon. Eine Überleitung fehlt. Zum Verständnis des Zusammenhanges mußte eben ergänzend hinzugefügt werden, daß Mahinda den König darauf aufmerksam macht, wie die Stätte, wo die Tope erbaut wurde, bereits durch das Wirken der Buddhas geheiligt war¹⁾

¹⁾ Manche Verse des D. sind ohne Kommentar überhaupt nicht verständlich

Auch die „Memorialverse“ werden nunmehr in ein helles Licht gerückt und die von mir gewählte Bezeichnung gerechtfertigt. Sie führen uns ebenfalls auf die Stufe der Akhyana-Dichtung. Mit ihrer Hilfe hielt der Vortragende in seinem Gedächtnisse den Stoff in Bereitschaft, der bei irgend einer mündlichen Erzählung behandelt werden mußte. So konnte er nach den Angaben von 1, 29 (s. S. 10) die sämtlichen Begebenheiten im Leben Buddhas, welche zwischen die Erleuchtungsnacht und die erste Predigt in Benares fielen, der Reihe nach erzählen, ohne daß er eines zu vergessen Gefahr lief. Ich will aber damit keineswegs sagen, daß der D. eine Art Handbuch für die Rhapsoden war, welche die Geschichte Ceylons schildernd vortrugen. Der D. ist eben auch in dieser Hinsicht nur ein Abbild seiner Quelle oder seiner Quellen, in deren Form sich noch die Erinnerung an die rhapsodische Vortragsweise erhalten hatte.

II. Der Mahāvamsa im Vergleich zum Dipavamsa.

4. Ich habe oben schon erwähnt, daß M¹⁾ und D nicht nur hinsichtlich des in ihnen behandelten Stoffes übereinstimmen, sondern auch in der Anordnung dieses Stoffes. Es geht das so bis ins einzelne, daß die Annahme eines rein zufälligen Zusammenstreffens gänzlich ausgeschlossen scheint. Da nun ohne allen Zweifel der M. jünger ist als der D., so bleibt uns nur eine doppelte Möglichkeit: entweder hat der M. Stoff und Anordnung dem D. entlehnt, oder beide, M. und D., haben sie direkt oder indirekt aus der nämlichen Quelle übernommen. Die letztere Annahme ist, wie wir sehen werden, die richtige.

Nur in zwei nicht erheblichen Fällen weicht die Stoffanordnung

oder erhalten durch ihn jedenfalls erst ihre eigentliche Bedeutung. So wird z. B. 2, 17–18 die Legende von Samiddhi (= M. 1, 52–57) angedeutet. Die nähere Erläuterung, wer Samiddhi war, bleibt der mündlichen Ausführung des Erzählers überlassen. Das gleiche gilt von Andeutungen, wie sie D. 2, 29 (= M. 1, 43 ff.), D. 6, 13 (= M. 5, 89–97), D. 7, 49 (= M. 5, 238 ff.) und an anderen Stellen vorkommen.

¹⁾ The Mahāvamsa in Roman Characters with the Translation subjoined vol. I, by G. TURNOUR, Ceylon 1837 — The Mahāvamsa from first to thirty-sixth Chapter, rev. by H. SUMANGALA and DADŚ. BATUWANTUDAWA, Colombo 1883 — The Mahāvamsa, Part II, translated by WIJESINGHA. To which is prefixed the Translation of the first Part by TURNOUR, Colombo 1839.

im M. von der des D. ab. Der Bericht über die Aussendung buddhistischer Missionäre steht im D. hinter der Geschichte des dritten Konzils (8, 1 ff.). Auf diesem Konzil wurde ja auch der dahingehende Beschluß gefaßt. Es sind wohl nur Gründe des Geschmacks gewesen, welche den Verfasser des M. veranlaßten, den Bericht erst vor die Erzählung von Mahīndas Mission (12, 1 ff. - D 12, 8 ff.) zu setzen. Er wollte eben diese Mission nicht aus dem Zusammenhang mit den übrigen Missionen reißen, von denen sie eine, freilich die bedeutendste war.

Etwas anders liegt die Sache in dem zweiten Falle, der die Geschichte von den Buddhahesuchen in Lañkā betrifft. Im M. (15, 51 ff.) wird sie von Mahīnda erzählt gelegentlich der Bestimmung des Platzes für die künftige Große Tope. Im D. kommt sie zweimal vor, zuerst im Anschluß an die Erbauung des Thūpārama (15, 34 ff.), und dann nach der Geschichte von der Einholung des heiligen Bodhibaumes (17, 1 ff.). Mir scheint hier eine Verschiedenheit der Tradition vorzuhegen, wofür ja auch schon die Wiederholung im D. spricht.¹⁾ Die Überlieferung stimmt darin überein, daß sie den Mahīnda die Geschichte erzählen läßt, aber bezüglich der Gelegenheit, bei der es geschah, ging sie auseinander. Der M. folgt hier einmal, freilich in einer geringfügigen Sache, einer Tradition, die im D. nicht vertreten ist.

Die Ähnlichkeit zwischen M. und D. bezieht sich aber nicht nur auf den Stoff und die Gruppierung desselben, sie geht auch in die Einzelheiten. Eine ganze Anzahl von Versen stimmen in beiden Epen im Wortlaute überein²⁾. Besonders viele identische Verse gehören den letzten Kapiteln des D. an.³⁾ Recht interessant ist M. 11, 28—29 im Vergleich zu D. 11, 32—33 und 12, 1—2 mit 17, 83. Hier ist der Text des M. eine Kontamination der beiden

Übertragung

¹⁾ Die Smp. 340, 32 ff. bringt die Episode im Anschluß an die Erzählung von der Einholung des Bodhibaumes, folgt also der zweiten Version des D.

²⁾ Ich habe mir folgende notiert: D. 12, 4a = M. 11, 31b. — D. 12, 5 = M. 11, 34. — D. 12, 51bc = M. 14, 8. — D. 12, 61b = M. 14, 26b. D. 14, 28b, 29a = M. 15, 192, D. 14, 29b = M. 15, 193a. D. 14, 30b = M. 15, 194a.

³⁾ So D. 20, 20—21 = M. 33, 102b—104a. D. 20, 23—24a = M. 34, 10 bis 11a. — D. 21, 35b = M. 35, 2a. D. 21, 41b—42a = M. 35, 15. D. 22, 7—9a = M. 35, 94—96a (die Namen der verschiedenen Teiche, die an dieser Stelle aufgezählt werden, weichen freilich in beiden Epen stark voneinander ab). — D. 22, 21b = M. 36, 4a. — D. 22, 28 = M. 35, 115, D. 22, 29 = M. 36, 123, D. 22, 30 = M. 36, 1, D. 22, 31 = M. 36, 6, D. 22, 32—33 = M. 36, 18—19. — D. 22, 51 = M. 36, 57. D. 22, 56a = M. 36, 105a. D. 22, 66 = M. 37, 1.

Versionen des D M. 11, 28 = D 12, 1 und 17, 83. M 11, 29a = D. 11, 33b.

Bei einer Reihe von anderen Versen besteht zwar keine vollkommene Übereinstimmung des Wortlautes. Die Ähnlichkeit ist aber so groß, daß sie aus zufälligem Zusammentreffen nicht mehr zu erklären ist.¹⁾

In allen diesen Fällen bleibt wieder die doppelte Annahme, daß entweder der Verfasser des M. diese Verse aus dem D. unverändert oder mit teilweisen Veränderungen herübergenommen hat, oder daß sie schon in älteren Quellen sich vorfanden. Für manche Verse ist die erstere Angabe keineswegs von der Hand zu weisen. Denn daß dem Autor des M. der D. bekannt war, versteht sich beinahe von selbst, und daß er ihn hin und wieder ausschrieb, wäre bei der Arbeitsweise der Inder in derartigen Fällen nicht unwahrscheinlich. Bei anderen Versen aber haben wir entschieden den Eindruck, daß sie von der Überlieferung gewissermaßen offiziell geprägt waren und daher für den Verfasser des D. wie des M. in gleicher Weise im Wortlaute feststanden. Dies gilt meines Erachtens z. B. von den Worten, mit denen Asoka dem Devānampiyatissa seine Zugehörigkeit zur Buddha-lehre mittelt (D. 12, 5 = M. 11, 34)

„Ich habe zum Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde meine Zuflucht genommen, meine Zugehörigkeit als Laie habe ich erklärt in der Kirche des Sakyasohnes“²⁾
oder von den Worten, mit denen auf dem Missakaberge Mahinda

¹⁾ Man vergleiche nur z. B. M. 17, 10–12

*ehi tevaṃ, bhaddra Sumana, gantva Papphapurāṃ vanaṃ,
ayyakan te mahārājaṃ evaṃ no vasaṇaṃ vada ||
sahāyo te, mahārāja, mahārājā Maṇuppiyo |
pasanno buddhasaṃaye tvaṃ paṇi karetuṃ icchati, ||
musina dhātuyo dehi*

mit der korrespondierenden Stelle im D. 15, 6–7

*ehi tvaṃ Sumana niga, Pāṭaliputtapurāṃ gantvā
Asokaṃ dhammarāṇaṃ, evaṃ carocayāhi tvaṃ ||
sahāyo te, mahārāja, pasanno buddhasaṃaye |
dehi dhātuvaram tassa, tvaṃ paṇi kārhati sattiṃso ||*

Andere Verse dieser Art sind M. 4, 57 = D. 4, 49b, 5, 22. — M. 5, 32ff = D. 6, 11ff. — M. 5, 230b = D. 7, 85a. — M. 11, 14 = D. 11, 18. — M. 11, 19 = D. 11, 25. — M. 14, 14 = D. 12, 56. — M. 33, 12 = D. 20, 9. — M. 33, 15 = D. 20, 7. — M. 33, 34 = D. 20, 14

²⁾ *Ahaṃ buddhaṃ ca dhammaṃ ca saṅghaṃ ca saraṇaṃ gato,
upāsakattam devesu. Sakyaputtassa sāsane. ||*

dem Devānampiyatissa seine Mission ankündigt (D. 12, 61 = M. 14, 8)

„Wir sind Mönche, o Großkönig, Schüler des Königs der Wahrheit. Aus Erbarmen mit dir sind wir aus Jambudīpa hierher gekommen“¹⁾

oder endlich von der wichtigen Stelle, in welcher von der ersten schriftlichen Aufzeichnung der heiligen Schriften unter dem Könige Vattagamani berichtet wird (D. 20, 20—21 = M. 33, 102 b—104 a)

„Der Text des Tipitaka und den Kommentar dazu hatten die weisen Mönche früher mündlich überliefert. Da sie nun aber die Verschlechterung der Menschen wahrnahmen, kamen die Mönche zusammen und schrieben die Lehre, damit sie lange bestehe, in Büchern auf.“²⁾

5. Trotz all dieser Übereinstimmungen trennt aber doch eine tiefe Kluft den M vom D. Die Komposition des D. ist kunstlos und unbeholfen. Der Mahāvamsa ist ein Kunstwerk, ein *kavya* nach der Auffassung der indischen Poetik. Der Verfasser ist sich dessen auch voll bewußt und will seine Dichtung als Kunstwerk aufgefaßt wissen. Dies spricht er in dem Prooemion (i, 1—4) deutlich aus:

„Nachdem ich den höchsten Buddha verehrt habe, den ganz reinen, aus reinem Geschlechte entsprossenen, trage ich den Mahāvamsa vor, der aus verschiedenen lückenlosen Abschnitten besteht. Der (Mahāvamsa), den die Alten verfaßt, ist an manchen Stellen zu weitläufig, an anderen allzu kurz auch enthält er viele Wiederholungen. Vernehmet nun den meinigen, der frei ist von solchen Mängeln, leicht zu erfassen und leicht zu behalten, der durch die Tradition überliefert ist, der Lustgefühl und Erschütterung hervorruft, der an den Stellen, die Lust und Erschütterung erzeugen, (in der Tat) Lust und Erschütterung verursacht.“

Auf die Wichtigkeit dieses Prooemions kann nicht nach-

¹⁾ *Samayā mayāṃ, mahārāja, dhammarājassa sāvaka,*
taṃ eva anukampāya Jambudīpā idhāgatā. ||

²⁾ *Piṭakatīyapālinā ca tassā aṭṭhakathāṃ ca tam |*
mukhapāṭhena ānesuṃ piṭṭhe bhikkhū mahāmāṇā. ||
kāṇiṇi dīvāna satīānaṃ tadā bhikkhū samāgatā
cirattāṭṭhānaṃ dhammassa poṭṭhakeṇa līkhāpayuṃ. ||

drücklich genug hingewiesen werden. Der Verfasser rühmt dann von seinem Werke, daß in ihm für die jeweilige Stimmung der adäquate Ausdruck gefunden sei. Er setzt sich in bewußten Gegensatz zu einem älteren Werke ähnlicher Art, dem er verschiedene Fehler, vor allem Ungleichheit in der Darstellung, vorwirft. Diese Mängel sind in dem eigenen Werke vermieden. Aber auch der neue Mahāvansa erhebt den Anspruch, daß sein Inhalt auf mündlicher Tradition beruht,¹⁾ d. h. daß er seinen Stoff nicht etwa frei erfunden hat, sondern nur in besserer Form, als dies in dem Werke der „Alten“ geschieht, die Überlieferung wiedergibt.

Man könnte geneigt sein, anzunehmen, daß das Prooemion des M. geradezu auf den D. Bezug nimmt,²⁾ in dem allerdings der gerügte Fehler ungleichmäßiger Darstellung tatsächlich hervortritt. Die Worte „frei von solchen Mängeln“ würden sich wie eine leichte Ironie zu der selbstbewußten Bezeichnung „fehlerlos“³⁾ ausnehmen, die im Prooemion des D. 3 diesem Werke beigelegt wird. In Wirklichkeit meint aber, wie wir sehen werden, unser M. mit dem „Mahāvansa der Alten“ das Grundwerk, auf dem sowohl er als der D. ruhen. Und der dagegen erhobene Vorwurf trifft den D. deshalb mit, weil dieser das Grundwerk in sklavischerer Treue wiedergibt und auch sein Prooemium wörtlich aus ihm entnommen hat.

Den Anspruch, für ein Kunstwerk zu gelten, darf der M. im Vergleich zum D. recht wohl erheben. Die Erzählung läuft in ihm folgerichtig weiter, ohne störende Lücken und ohne Wiederholungen. Sie geht parallel mit der des D., mitunter so sehr, daß ganze Episoden in beiden Epen sich nur wie zwei verschiedene Versifikationen der nämlichen Vorlage ausnehmen.⁴⁾ Aber der

¹⁾ *sutito ca upāgataṃ*. Im Prooem. des D. steht entsprechend *vamsaṃ paramparāgataṃ* in 4 und *ariyāgataṃ* (OLDENBERG „handed down by Saints“) in 5. Es ist von Interesse, das ziemlich schwulstige und ruhmredige Prooem an des D. mit dem weit schlichteren und anspruchsloseren des M. zu vergleichen. Auch aus solcher Mißgung spricht der Dichter.

²⁾ Dies hat OLDENBERG. D. Introd. S. 9 vermutungsweise ausgesprochen.

³⁾ *vajjitaṃ tehaṃ dāsaṃ siddhantaṃ*.

⁴⁾ Dies gilt z. B. von M. 15, 1 ff. = D. 13, 10 ff. und anderen Stücken der Mahāva-Legende wie besonders von M. 14, 1 ff. = D. 12, 45 ff. In anderen Teilen ist die Darstellung des M. gegenüber der des D. selbständiger. So in der Geschichte vom ersten Konzil M. 3, 1 ff. gegen D. 4, 1 ff. 5, 1 ff., in der Episode von Nigrodha (M. 5, 36 ff. gegen D. 6, 24 ff.) und öfters.

M. erweitert und ergänzt vielfach den D. oder stellt auch den Gegenstand in knapperer Fassung dar. Auf die weit größere Gewandtheit in der Handhabung von Sprache und Metrum im M. gegenüber dem D. sei ebenfalls hingewiesen. Auch der Schmuck der Sprache, besonders der Gebrauch von Wortspielen,¹⁾ tritt im M. weit mehr hervor als im D. Kurz, man beobachtet im M. überall die Hand des bewußt arbeitenden Dichters, der über seinem Stoffe steht und ihn in angemessene Form zu kleiden sich bemüht. „Der M. ist ein Kunstwerk, geschaffen von einem Manne, der den Namen eines Dichters wohl verdient, und der den vielfach spröden Stoff nicht mit Genialität, aber mit Geschmack und Geschick bemeisterte.“²⁾

Ein kurzes Wort muß ich hier über den Schluß des M. hinzufügen. Unsere Handschriften haben hinter 37, 50 die Worte *Mahāvamsa nīṭhito*. Auch die Tika reicht nicht weiter. Es entspricht ferner der Schlußvers des M. dem vorletzten Śloka des D. 22, 75. Diese Gründe sind allem gewichtig genug, um zu beweisen, daß in der Tat das alte Werk mit jenem Verse abschloß und die übrigen Teile von 37 gleich den folgenden Kapiteln von einem späteren Fortsetzer herrühren. Eine Beobachtung des Sprachgebrauches bestätigt die Annahme. In den späteren Versen von 37 begegnet uns eine Reihe von Wörtern, die im älteren M. nicht vorkommen.³⁾ Ich verweise endlich darauf, daß 37, 93 der *Dāṭhādhatuvamsa* erwähnt wird, in dem die Geschichte der heiligen Zahnreliquie behandelt sei. Wenn dies der uns noch erhaltene *Dāṭhāvamsa* ist, was mir wahrscheinlich ist, und nicht etwa seine ältere singhalesische Vorlage, so muß die zweite Hälfte von M. 37 nach dem Jahre 1219 geschrieben sein.

Allein bei der Fortsetzung des alten *Mahāvamsa* muß dessen ursprünglicher Schluß eine leichte Veränderung erlitten haben. Am Ende jedes Kapitels steht eine Strophe, die eine allgemeine Sentenz enthält. Das gleiche war ursprünglich sicher am Ende

¹⁾ Beispiele bietet fast jede Seite des M. Ich verweise auf 1, 25 und das Wortspiel mit *bhaya* und *abhaya*, auf 1, 43 (*Uruvelā* und *uruvīra*), 1, 76 (*sayana sayanam* „man“, 3, 14 „einmal heißt *sukkapakkha* „leichte Hälfte des Monats“, das andere Mal „Partei der Frommen“) usw. Eine Anantheration haben wir M. 34, 46 (*saddhīm sandhūya sādhuṇam*, einen Reim M. 5, 110b und 111a).

²⁾ Verf., D. und M. S. 24.

³⁾ So *vāyama* in 55, *vaṁṁbaka* in 76, *paribbaya* in 88, *abbhaya* EC in 94. Auch *ḍikata* als Name für die Inse. (in 62) ist dem älteren M. fremd.

des ganzen Werkes auch der Fall. Wir können uns von dem Inhalt der Schlusssentenz vielleicht sogar noch eine Vorstellung machen. Sie stand bereits im Grundwerk und ist von hier in den D übergegangen, dessen letzten Sloka (22, 76) sie bildet. Im M war sie vermutlich in eine kunstreichere Form gekleidet. Der Fortsetzer des M nun hat seinerseits die beiden letzten Verse des D an die Spitze seiner Dichtung gesetzt und so diese mit dem alten Epos zusammen geleimt

Asāluhaseggamaṇi¹ evaṃ parajayā asāluhābhāṃ |
katva gata yathāvatāmaṃ so Mahāseṇabhinipati ||
tasmiṃ asāluhaseggaggaṃ āvakaṃ parivayaya
ahin vevuṃvaṃ kappam kareyy' atahāṇaṃ budha.¹⁾

6. Es bestehen aber außer den formellen auch bedeutsame stoffliche Unterschiede zwischen M und D. Die Darstellung des M bewegt sich ganz im gleichen Rahmen, wie die des D, aber innerhalb dieses Rahmens bringt der M eine nicht unerhebliche Menge neuen Stoffes. Manches davon ist im D wohl angedeutet, anderes aber fehlt hier vollständig.

Fassen wir die Komposition des M als Ganzes ins Auge, so lassen sich deutlich zwei Hauptteile unterscheiden. Der erste Hauptteil reicht bis Kap. XX und gliedert sich wieder in 2 Unterabteilungen, Kap. I—X und XI bis XX. Der Schwerpunkt liegt in der zweiten Unterabteilung, welche die Geschichte des Devānampiyatissa und der Bekehrung von Ceylon umfaßt. Die vorhergehenden zehn Kapitel bilden dazu eine Art doppelter Einleitung, nämlich Kap. I—V die Geschichte des Buddhismus in Indien bis auf Mahinda und Kap. VI—X die Vorgeschichte der singhalesischen Dynastie seit Vajaya.

Mit Kap. XXI und dem Regierungsantritt des Mahāsiva beginnt der zweite Hauptteil des M., der dem ersten an Länge nur wenig nachsteht. Im D sind wir mit Mahāsiva schon bei 18, 45 angelangt und was noch folgt umfaßt nur mehr 192 Verse. Dieses M.-Verhältnis erklärt sich daraus, daß im zweiten Teil des M. ein neuer Stoff sich in den Vordergrund drängt, die Geschichte des Königs Dutthagāmaṇi. Das „Dutthagāmaṇi-Epos“, wie wir füglich sagen können, ist zu einer völlig selbst-

¹⁾ In unserem D lautet die Zeile *ahin vevuṃvaṃ vasa* (OLDENBERG conj. *vast*) *kareyy' atthakāṇaṃ bhāve*.

ständigen Dichtung geworden, welche die Kap. XXII—XXXII ausfüllt, während im D. dem Könige im ganzen 13 Verse gewidmet sind.¹⁾

Bemerkenswert ist schon, wie lose das Dutthagāmani-Epos in den Zusammenhang des ganzen eingefügt ist. Kap. XXII beginnt mit den Worten

„Nachdem er den Elāra getötet, wurde König Dutthagāmani“ und fährt dann fort.

„Dies zu erläutern ist die Erzählung der Reihenfolge (der Begebenheiten) nach die folgende.“²⁾

Und nun holt der Verfasser weit aus. Dutthagāmani ist der Sohn des Kakavannatissa. Dieser stammt in dritter Generation von einem jüngeren Bruder des Devānampiyatissa, dem Mahānāga, ab, der unter romantischen Verhältnissen eine Dynastie in Rohana, dem südöstlichen Ceylon, gegründet hatte. Kap. XXIII und XXIV erzählen dann von Dutthagāmanis Jugend, von seinem Elefanten Kandula und seinen zehn Helden und von dem Kriege zwischen ihm und seinem Bruder Tissa nach des Vaters Tode. Dutthagāmani bleibt Sieger. Er söhnt sich mit seinem Bruder aus, übernimmt die Regierung und geht nun daran, den lange geplanten Rachekrieg gegen die Damiā, die sich der Nordhälfte Ceylons und der Hauptstadt Anurādhapura bemächtigt haben, zu eröffnen. Diesem Kriege ist das ganze Kap. XXV gewidmet. Dutthagāmani überwältigt zuerst eine Reihe von Außenposten, nimmt dann die feste Stadt Viṭṭa und besiegt den Elāra unweit Anurādhapura. Der Damiāfürst selbst fällt im Zweikampfe durch des Dutthagāmani Hand.³⁾ Nachdem noch ein zur Unterstützung

¹⁾ Die Zahlenverhältnisse sind wirklich bezeichnend. Der erste Teil des M. umfaßt im ganzen 1511 Verse, wovon 709 auf die Mahinda-Episode, 802 auf die beiden Einseitungen entfallen. Der D. bis 18, 45 zählt 1158 Verse. Den übrigen 192 Versen des D. dagegen stehen im zweiten Teil des M. 1404 Verse gegenüber. Von diesen kommen 861 auf das Dutthagāmani-Epos, das somit selbst die Mahinda-Episode an Ausdehnung übertrifft. Dutthagāmani spielt im alten M. die gleiche Rolle wie Parakkumabāhu im späteren. S. COPLAND, *The Epic of Parakrama*, JRAS. C. B. Nr. 44, 1893, S. 60 ff.

²⁾ *Elāraṃ ghātaytvāna rājāhu Dutthagāmani tadatthadīpanatthāya anupubbakatthā ayaṃ.* ||

³⁾ Dieser Zweikampf ist ein sehr beliebtes Motiv für die sri-lankischen Künstler. Er findet sich auch dargestellt unter den Wandmalereien des größten der fünf Höhentempel von Dambu, des sog. Mahāvihāra. Vgl. BOURROWS, *Buried Cities of Ceylon*, S. 25.

herbeigeeilter Bundesgenosse des Elara, Bhalluka, geschlagen ist, vereinigt Dutthagamani wieder in Anurādhapura die Herrschaft über ganz Laṅkā in seiner Hand.

Nun ist deutlich ein Abschnitt im Dutthagamani-Epos zu erkennen. Bisher ist ausschließlich der Kriegsheld geschildert und zwar in echt epischer und volkstümlicher Weise. Ich stehe nicht an, diese Kapitel für die packendsten im ganzen Malavamsa zu erklären. Stellenweise, wie z. B. bei der Schilderung des Sturmes auf Vijita, entbehrt die Darstellung nicht einer gewissen Großzügigkeit. Mit der kirchlichen Tradition, wie sie im ganzen D und in den meisten Teilen des übrigen M herrscht, vereinigt sich hier ein Strom volkstümlicher Überlieferung. In die eintönigen Rezitationen der Mönche, die den Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde verherrlichen, mischt sich etwas vom Waffengeklirr und Kampfgetöse der Dichtungen des Kriegeredels.

Aber die priesterliche Tradition hat sich der Gestalt des populären Kriegshelden bemächtigt und aus ihm einen Glaubenshelden gemacht. Den schwertgewaltigen Einiger des Reiches von Laṅkā muß natürlich auch die Glorie eines Schutzherrn der buddhistischen Kirche, eines ergebenen Verehrers der Mönchsgemeinde einstrahlen.¹⁾

Die Überleitung vom ersten zum zweiten Teil des Dutthagamani-Epos ist bezeichnend. Am Schluß von Kap. XXV wird geschildert, wie der König in seinem Palaste sitzt, aber trotz allen Erfolges sich tief unglücklich fühlt im Gedanken an die Ströme Blutes, die er vergossen. Er süht in der Folge seinen Frevel durch fromme Taten. Kap. XXVI beschreibt die Erbauung und feierliche Einweihung der Maricavatt-(Tope²⁾) und des dazu gehörigen Klosters, Kap. XXVII die Erbauung des zur Wohnung für Mönche bestimmten Lohapasāda, des „Erzpalastes“. In Kap. XXVIII–XXXI folgt dann in ausführlichster Weise die Geschichte des Mahāthāpa, der „Großen Tope“, die vorbereitenden Arbeiten, die feierliche Grundsteinlegung, der Beginn des Baues,

¹⁾ Man beachte auch den zweifellos volkstümlichen Namen Dutthagamani „der böse Götze“, der sicher weit besser auf den unbändigen Krieger paßt, der über Blut und Leichen zum Throne emporsteigt, als auf den Stifter von Klöstern und Erbauer von Reliquienschränen. Die M 24,7 vermutete Deutung des Namens ist matt.

²⁾ Jetzt Miruvāti-Dagoba in Anurādhapura. S. SMITH, Architectural Remains of Anurādhapura, S. 10 ff., Tafel XIV–XXI.

die Anlegung der besonders kunstreich ausgestatteten Reliquienzelle¹⁾ und die Einholung und Beisetzung der Reliquien. Vor Vollendung der Großen Tope erkrankt Dutthagāmaṇi. Sein Tod wird in Kap. XXXII nicht ohne dichterischen Schwung geschildert.

Dies der Inhalt des Dutthagāmaṇi-Epos. Sein Inhalt war übrigens auch zur Zeit des D. bekannt. In den wenig Versen, die der D. dem Könige Dutthagāmaṇi widmet, sind die Hauptpunkte seiner Geschichte angedeutet. Die zehn Helden, der Elefant Kanḍala, die Besiegung von zweihundert Königen werden 18, 53—64 erwähnt, 19, 1 die Erbauung des Lohapasāda und 19, 23 der wunderbare Tod des Königs. Aus den Memorialversen in 19, 2—9 läßt sich entnehmen, daß dem Kompilator des D. auch die Erbauung der Großen Tope durch Dutthagāmaṇi und die Festfeier gelegentlich der Grundsteinlegung in Übereinstimmung mit dem M. selbst in den Einzelheiten bekannt gewesen sein muß.

Es ist also augenscheinlich, daß auch in ihrer Tendenz D. und M. sich unterscheiden. Der erstere gibt nur die kirchliche Überlieferung wieder. Die volkstümliche Tradition, die danieli Māgghī, berührt ihn nicht oder nur wenig. Sein Interesse ist mit der Mahinda-Geschichte im wesentlichen abgeschlossen. An der Verherrlichung des Kriegshelden Gāmaṇi ist ihm nichts gelegen, mehr noch an der des Patrons der Kirche. Im M. aber vereinigt sich der Strom der volkstümlichen Epik mit den Überlieferungen der Priesterschaft. Wie weit dieses Verhältnis schon in dem Charakter der Quellen begründet war, auf welche M. und D. zurückgehen, wird später zur Sprache kommen.

7. Außer dem großen Dutthagāmaṇi-Epos enthält aber der M. noch eine Menge kürzerer Episoden, und zwar wieder vor allem im zweiten Hauptteile, die der D. entweder gar nicht bringt oder höchstens in ein paar Worten andeutet. Wenn wir aber diese Episoden einer Prüfung unterziehen, so bestätigen sie vollkommen den Schluß, den wir eben aus dem Charakter und Inhalt des Dutthagāmaṇi-Epos gezogen haben. Auch sie zeigen uns, daß in den M. volkstümliche Elemente sich eindringen, welche

¹⁾ dhātugābha, das zeltenartige Gemach im Innern der sonst massiven Topen. Uns zur Aufnahme der Reliquien dient. Die Beschreibung der Ausschmückung des Raumes, wie auch der des Lohapasāda in XXVII ist von Interesse. Sie erinnert an ähnliche Partien bei Homer, wie z. B. an die berühmte Beschreibung vom Schilde des Achill.

dem D fremd sind, oder ihm ferne liegen. Diese Episoden sind samt und sonders entweder mehr weltlich-politischer Art, oder es sind Anekdoten, Novellen, Märchen Sagen, wie sie wohl auch in der erzählenden Literatur anderer Völker vorkommen. Die vergleichende Sagen- und Märchenforschung, die in den Paläopen nach Analogien sucht, wird sie wohl ziemlich ausschließlich jenen Episoden entnehmen müssen, die dem M speziell zu eigen sind.

Es würde zu weit führen, wollte ich die sämtlichen Episoden, die für uns in Betracht kommen, aufzählen und ihren Inhalt angeben. Ich werde nur die wichtigsten herausgreifen, namentlich solche, die irgend welche Vergleichungspunkte bieten, und auf die anderen nur in aller Kürze verweisen.

Die erste Hälfte des M ist, wie schon erwähnt, ärmer an solchen Episoden.¹⁾ Immerhin ist schon die Jugendgeschichte des Nigrodha (M 5, 43—63) eine echt indische Erzählung von volkstümlichem Charakter. Der D kennt nur den Monch Nigrodha als Bekehrer des Asoka. Über seine Herkunft und früheren Schicksale enthält er keine Angabe. Nach dem M war er der Sohn des von Asoka getöteten Prinzen Sumana, dessen schwangere Gattin sich in ein Candala-Dorf geflüchtet und dort, behütet von der Nymphe (*devatā*) eines Nigrodhabaumes, den Knaben geboren hatte. Aus der Nigrodha Episode lebt sich wieder (50 b ff.) die Erzählung von den drei Honighändlern heraus, die ganz den Charakter eines *Jataka*, einer „Geburtsgeschichte“, trägt. Sie erklärt die Zuneigung, die Asoka für den M sich empfindet, aus den Beziehungen, welche die beiden schon in einer früheren Existenz zueinander hatten. Die Erzählung ist so lose eingefügt, daß man sie leicht herausheben kann, ohne den Zusammenhang zu stören.

Ein echtes Märchenmotiv findet sich in der Episode von dem Prinzen Tissa (M 5, 155 b ff.). Dieser richtet einmal an den König Asoka die Frage, weshalb die Monche auf alle Lebensfreude verzichten. Um ihn zu belehren, überträgt ihm der König für sieben Tage die Königswürde. Nach Ablauf der Frist aber solle er getötet werden. Wie die Woche verstrichen ist und Tissa vor dem Könige erscheint, fragt ihn dieser, weshalb er so mager geworden.

Dem im M mehr als im L hervortretenden Interesse für weltlich-politische Dinge entspricht es, wenn dort 4 Anf. und 5 14 ff. die Königsreihe in Indien von Aśtasatta bis Kaśhapa und weiterhin von diesem bis Dhammaka fortgesetzt wird.

Tissa erwidert aus Furcht vor dem Tode. Nun weist ihn der König darauf hin, daß ebenso, wie er in Gedanken an den bevorstehenden Tod selbst an der Königswürde keinen Genuß gehabt, auch den Monchen, die stets Tod und Vergänglichkeit im Auge haben, weltliche Freuden gleichgültig werden müßten. Tissa wird daraufhin gläubig.¹⁾

Vollkommen märchenhaft ist die Geschichte von Vijaya und der Zauberin Kuveni (M 7, 9b ff.). Wie Vijaya mit seinen Begleitern nach Lankā kommt, ist die Insel von Yakkhas bewohnt. Eine Yakkhini in Gestalt einer Hündin verlockt Vijayas Gefährten, ihr zu folgen, und führt sie ihrer Herrin Kuveni zu, die sie verzaubert und in einen Erdschlund bannt. Schließlich zieht Vijaya aus, die verschwundenen Freunde zu suchen. Er trifft Kuveni, widersteht aber ihrem Zauber und zwingt sie mit gezücktem Schwerte, die gefangenen Gefährten frei zu geben.²⁾ Kuveni wird des Vijaya Gattin, hilft ihm die Yakkhas auf Lankā ausrotten, wird aber in der Folge von ihm verstoßen.

Ein libischer Novellenstoff liegt vor M 8, 13 ff. in der Geschichte von der Prinzessin Ummādasattā. Sie wird im Schlosse eingesperrt gehalten, weil gewissagt worden, daß ihr Sohn die Bräuer seiner Mutter töten und die Krone an sich reißen werde. Trotz aller Wacissamkeit gelingt es dem Dīghagamani zu ihr zu

Zu dieser Erzählung bietet eine Analogie die Geschichte Kathāsarit-sāgara Kap. 27 (bei Tawney, I, 233). Die Idee, daß der Gedanke an den drohenden Tod alle Freuden vergilt, liegt auch der Parabel vom „Schwert des Damokles“ zugrunde. Cicero, Tuscul. 5, 61. Horaz, Carm. 3, 1 17. Vgl. auch Gesta Romanorum 148.

¹⁾ Auf die auffällige Ähnlichkeit dieser Erzählung mit der Kirkesage in Homers Odyssee hat bereits Tawney, The Mahāvamsa, Introd. 8 XLIV aufmerksam gemacht. In der Kuveni-Sage finden sich auch sonst achts Märchenmotive, die in anderen Quellen vorkommen. So wird z. B. Rājāy 15, 24 erzählt, daß die Yakkhini, wie sie den Vijaya in der Vernichtung der Yakkhas unterstützt, die Gestalt einer Stute annimmt (*relamba ves māyāyā*). Das ist ein echt vorakadischer Zug. Zauberinnen in Stutengestalt werden auch Kathāsarit-sāgara 87, Erz. 8 (Tawney I S. 343) erwähnt sowie auch M 10, 53 ff. in der Jugendgeschichte des Paṇḍukābhaya, dem eine Yakkhini in Stutengestalt als Streitroß dient. Endlich erzählt die gleiche Quelle Rājāy 15, 31 ff., Kuveni habe drei Brüste gehabt. Es sei ihr prophezeit gewesen, die dritte Brust würde verschwinden, wenn ihr Gatte komme. Wie Vijaya kommt, erfüllt sich die Weissagung, und sie erkennt daraus, daß der Fremdling ihr zum Gemahl bestimmt sei. Zu diesem Märchenmotiv vgl. die Bemerkungen Bhandarkar, Pāṇḍuśāntana 1, 510 ff. Im D. wird nicht einmal der Name der Kuveni erwähnt.

dringen und ihrer Liebe zu genießen¹. Den Knaben, den sie gebiert, weiß sie in Sicherheit zu bringen. Die Oheime erfahren später von seiner Existenz. Sie lassen alle Knaben des Dorfes, wo er, wie sie wissen, erzogen wird, toten ein Letalehem-tischer Kincermord in ceylonesischer Sage —, allein der junge Pandukabhaya hat sich versteckt und entgeht so dem Blutbad. Der D 10, 4. 8–9 enthält hier immerhin einige Andeutungen aus denen hervorgeht, daß ihm die Geschichte bekannt war. „Ihr jüngstes Kind war ein Mädchen mit Namen Cittā. Sie erfüllte alle Männer, die sie sahen, mit Liebe, daher nannte man sie Ummadacittā. Der weise Sohn des Dighāva, der kluge Gamani, unterhielt, während er bei Panduvāsa Dienst tat, Liebesverkehr mit der Prinzessin Cittā. Infolge des Umganges mit ihm wurde der Prinz namens Panulaka geboren. Um sich zu sichern, wohnte der im Dovarikabezirke.“²)

Von allgemeinerem Interesse ist die Erzählung von der Gerechtigkeit des Damilafürsten Elāra, des Vorgängers des großen Dutthagāmani (M 21, 15 ff.). Er soll über seinem Bett eine Glocke befestigt haben, deren Strang in das Freie ging, damit jedermann, der Recht suche, sie läuten könne. Zuerst zerrte an Seile eine Kuh, deren Kalb von dem Sohne des Königs überfahren worden war. Elāra ließ den eigenen Sohn durch die Räder des gleichen Wagens zermalmen. Ein andermal suchte ein Vogel um die Hilfe des Königs nach, dem eine Schlange das Junga gefressen. Der König ließ die Schlange herbeischaffen und toten. Zum drittenmal zog eine alte Frau den Strang der Glocke. Sie hatte Reis zum Trocknen ausgelegt, den ein unzeitiger Regen verdarb. Elāra erkannte darin eine Strafe für die von ihm, dem

¹ Ein Seitenstück zu dieser Erzählung ist, wie Hardy Jögl¹, Anzeiger 13, 28 richtig beobachtet, die Geschichte von der Veragabbhā und ihrem Liebesbunde mit Upasāgara im Ghatajātaka (bei FAHNBÖLL, IV S. 79 ff.). Auch der Grund für die Abschließung der Veragabbhā ist im Ghatajāt. der gleiche wie im M., und es findet sich dort wie hier das Motiv der Kindesvertauschung. Über den Zusammenhang der Erzählung des Ghatajāt. mit dem Harivamsa s. Hardy. Eine buddhistische Bearbeitung der Krana-Sage, ZDMG 53, 26 ff. bes. 32 ff.

²) In der Geschichte des Panulakabhaya begegnen uns auch sonst noch märchenartige Züge. So z. B. sein Zusammenreffen mit der Tochter eines seiner Oheime. Das Mädchen reicht ihm Speise auf Bananenblättern. In ihrer Hand verwandeln sich die Blätter in Gold. Der Prinz zieht dann ein göttliches Zeichen und macht das Mädchen zu seiner Gattin. Sie erhält den Namen Surappālī. M. 10, 30 b ff.

Könige, begangenen Sünden Er tat Buße und die Götter gewährten, daß in seinem Reiche von nun an nur einmal in der Woche zu bestimmter Nachtzeit Regen fallen solle.¹⁾

Romanartige und märchenhafte Stoffe und Motive liegen ferner vor

1. In der abenteuerlichen Geschichte von Vattagāmani und seiner Gattin Anuladevi. M. 33, 37ff., die vor den Dāmīlas flüchten müssen und in der Südprowinz Zuflucht suchen. Später entreißt Vattagāmani dem Dāmīlafürsten Dāṭhika die Herrschaft wieder. Manches erinnert in der Geschichte des Vattagāmani an die des Dutthagāmani, wie z. B. die acht Helden des ersteren an die zehn des letzteren. Der D. widmet dem Vattagāmani nur die Verse 20, 14 18. 19 20. 21

2. In der Erzählung von Iṇanūga, den sein Staatselefant vor seinen Feinden, den Lambakannas, errettet, M. 35, 16—45. Im D. (vgl. 21, 42, findet sich keine entsprechende Notiz.

3. In der Anekdote von König Yasalūlaka, der zum Scherz mit seinem Türhüter Subha die Rollen tauscht, von diesem aber bei solcher Gelegenheit getötet wird, M. 35, 51—56. Im D. unbekannt, vgl. 21, 46—47

4. In der Geschichte von Vasabha, den die listige Frau seines Oheims vor den Nachstellungen des Subha rettet, M. 35, 59—78.

5. In der Geschichte der Tochter des Subha, die bei einem armen Manne aufgezogen, aber schließlich Gattin des Sohnes des Vasabha und Königin wird, M. 35, 101—111. Im D.

¹⁾ Die Verurteilung der Schlange, die das Junge eines Vogels gefressen, findet sich auch im Paucatantra I, Erz. 6, Beyer, Pt. 2, 57 ff., 1, 166 ff.), die Geschichte von der Glocke in den Gesta Romanorum 105. Eine interessante Parallele verdanke ich der Mitteilung meines Kollegen Jacob. Bei Qazvini (II, S. 30) findet sich über die „chinesische“ Stadt Sūdōl folgende Notiz: „Zu ihnen gehört der Hügel der König von China, berühmt durch seine Gerechtigkeit und Regierung. Er hat eine goldene Kette, deren eines Ende sich außerhalb des Schlosses befindet, während das andere Ende bei dem Sitze des Königs angebracht ist, damit der, dem Unrecht geschehen ist, sie in Bewegung setze und der König es wisse. Auch hat er die Gewohnheit, an jedem Freitag auf einem Elefanten zu reiten. Wer Unrecht erfahren hat, zieht ein rotes Kleid an, und wenn das Auge des Königs auf ihn fällt, läßt er ihn herankommen und fragt ihn nach seiner Beschwerde.“ Der Elefant zeigt, daß es sich nicht um eine chinesische sondern um eine indische Geschichte handeln dürfte. — Auf die letzte der drei Rechtsentscheidungen des E. bra spielen offenbar die fragmentarischen Verse D. 18, 51—52 an.

(vgl. 22, 1–12) wird weder diese noch die vorhergehende Geschichte angedeutet.

6. In der Anekdote von Subhadeva, der dem Boten des von ihm unterstützten Thronprätendenten Abbayanāga die Schwäche der Regierung des Königs Voharakatissa symbolisch dadurch andeutet, daß er mit seinem Stabe allmählich die Wurzeln einer Arekapalme lockert und den Baum dadurch zu Falle bringt. M. 36, 42–51.

7. In der Geschichte von der Prophezeiung eines Blinden über die künftige Thronerhebung des Saṅghatissa, Saṅghabodhi und Gotakabhaya, M. 36, 58–62.

8. In den Erzählungen von dem frommen Könige Saṅghabodhi, der sich dem das Volk heimsuchenden Krankheitsdämonen „Rotauge“ zum Sühnopfer bietet, und der sich schließlich den Tod gibt, um den Kampf mit seinem Gegner Gotakabhaya zu vermeiden, M. 36, 74b–97. Auch von diesen zuletzt aufgezählten Geschichten ist im D. keine Andeutung enthalten ¹⁾

III. Der erweiterte Mahāvamsa.

8. Es hat sich uns nun folgendes ergeben. 1. Der Dipavamsa stellt einen primitiven Versuch epischer Dichtung dar. Es sind in ihm die Formen der Akhyāna-Poesie noch nicht völlig überwunden. 2. Dem gegenüber erweist sich der Mahāvamsa als ein fertiges Epos. Stoff und Anordnung des Stoffes sind zwar in ihm in den Hauptzügen die gleichen wie in D. Aber was hier vielfach nur angedeutet ist, ist im M. zu abgerundeter Darstellung ausgeführt, und überdies fügt der M. in den allgemeinen Rahmen, den er mit dem D. gemeinsam hat, manche neue Episoden ein.

¹⁾ Sagen- und geschichtliche Parallelen sind wohl auch außer den oben angeführten im M. aufzuweisen. So wird z. B. von Velusumana, einem der Helden des Duttvagāmanī erzählt, er habe ein Streitross besessen, das niemand vor ihm hätte besteigen können, M. 23, 71 ff. Auf die Ähnlichkeit mit der griech. Bukephalos-Sage macht mich Hardy, briefl. Mitt. vom 13. 7. 02, aufmerksam. Ich erinnere auch an die Geschichte von Rustems Streitross Rachech (Firdusi, Schāhnāma, ed. Vollers I, S. 287). Auch auf die Ähnlichkeit zwischen M. 14, 3 ff., D. 12, 45 ff. – ein Berggeist in Gestalt eines Elkhirsches verlockt den jagenden König Devānampiyatissa an die Ställe, wo Mahinda sich befindet – und der christlichen Eustachiuslegende hat Hardy (briefl. Mitt. vom 22. 7. 02) mich verwiesen.

Ihr Inhalt ist hauptsächlich volkstümlicher Art novellenartige und romanhafte Erzählungen, Sagen- und Märchenstoffe. Es repräsentieren also D. und M. zwei aufeinanderfolgende Schichten der epischen Poesie, sie führen uns die Entwicklung des indischen Epos vor Augen.

Ist nun aber mit dem M. der Prozeß abgeschlossen? Das ist zwar möglich, aber nicht notwendig. Es wäre gewiß von höchstem Interesse, wenn wir eine Dichtung besäßen, die nun wieder eine planmäßige Erweiterung des M. darstellt die den Text des M. zugrunde legt und ihm wieder neuen Stoff, neue Episoden einverleibt. Ein solches Werk liegt in der Tat handschriftlich vor, ein erweiterter Mahāvamsa (KM), dessen Entdeckung wir E. Hardy¹⁾ verdanken. Der ästhetische Wert des KM mag von geringer Bedeutung sein, die literargeschichtliche Wichtigkeit der Entdeckung wird dadurch nicht berührt. Diese aber liegt darin, daß wir hier sehen, wie man in Indien, bzw. in Ceylon, in ganz mechanischer Weise ein vorhandenes Werk durch Einfügung neuer Episoden erweiterte. Ich habe im KM 5791 Verse gezählt gegen 2915 des ursprünglichen M. Von besonderem Interesse ist endlich noch, daß wir in der Regel festzustellen vermögen, aus welcher Quelle der Autor des KM. den Stoff zu seinen Umdichtungen geschöpft hat, und daher seine Arbeitsweise kontrollieren können. Er selbst nennt in den von Hardy schon mitgeteilten Schlußworten der Handschrift den Buddhavamsa und den Thupavamsa.

Gleich zu Anfang, nach den vier Versen des Prooemiums, wird eine Episode von 677 Versen eingeschoben. Sie behandelt in Kürze die Geschichte der früheren Buddhas von Dipāṅkara bis Kassapa (5.-131), dann sehr ausführlich die des Gotama Buddha bis zu dessen erstem Besuch in Ceylon. Der Passus tritt also an Stelle von M. 1, 5—43. Er schließt auch mit den gleichen Versen (42

¹⁾ In einer als „Mahāvamsa“ signierten kambodscha-Hdschr. zu Paris, weshalb ich auch diese Version des M. als KM. „Kambodscha-Mahāvamsa“ bezeichne. Vgl. Hardy, JRAS. 1902, S. 171, JPTS 1902/3, S. 61 ff. Verhandl. d. XIII. Intern. Orientalisten-Kongr. S. 38—39. Daß ich in der Lage bin, einige Proben aus dem KM mitzuteilen, danke ich der Freundlichkeit des inzwischen leider zu früh verstorbenen Hardy. Mit außerordentlicher Liberalität hat er mir seine ganze Abschrift des Manuskripts zur Kopierung überlassen. Wenn ich mich auf ein paar Proben beschränkte, um Wesen und Charakter des KM zu zeigen, so geschah es aus dem Grunde, weil ich natürlich einer eventuellen Publikation Hardy nicht vorgreifen wollte.

Aus diesem Stoffe nun hat, in genauer Anlehnung an die gegebene Form, der Autor des KM. folgende Verse geschmiedet

Dīpaṅkarabhiṅgarato parabhāgamaṃ satihuno |
otikamma asankheyyaṃ soto sankheyyaṃ aṭṭhayaṃ
narūṣabho jeno eko Kouṣāṇṇa-m-arahayo munī |
uppaṇṇo ekakṣipamhi, tasmā sārurhaṃ teḍḍhaṃ |
Bodhisatto ekkarattī Vīḍarī ca-m-arahayo |
koṭṭhitasahassassa nūḥassa paṃṭukhassa ca ||
bhikkhūsaṅghassa tass'eva mahācūḍaṃ parivāso. |
*Thūkaṃ Bodhisattamā sū. ayaṃ Buddho bhāṇissati" || *)*

In der später folgenden Geschichte des Gotama Buddha sind ganze Partien im KM. einfache Versifikationen der betreffenden Stücke des *Mahāvagga*. Eine Vergleichung des Wortlautes würde auch hier die enge Anlehnung zeigen. Die Erzählung vom ersten Besuch in *Lankā* im KM. beruht ganz und gar auf der *Ṭikā* 45, 31ff. und stellt wieder nur eine Umgestaltung des Wortlautes der MT. in metrische Form dar. In Kap. II ist nach V. 6 die Königsliste von *Accimā* bis zum Ausgange der Dynastie des *Rājanaka* aus dem D. 3, 14–38 und der MT. 81, 29ff. ergänzt. In Kap. IV folgt hinter V. 6 die Geschichte des *Susunāga* nach MT. 100, 37ff., eingeführt durch die Worte

Susunagarahayo 'amacco kassa pullo ayaṃ nara' ,
posito vaḍḍhito kena' ||

die vollständig den Worten der MT. *ayaṃ pana Susunāga nāma amacco kassa pullo kena posito' ti* entsprechen. Auf der MT. 117, 17ff. beruht auch die lange Episode über die *Nanda-* und *Moriya-*könige, die hinter M. 5, 14 eingeschoben ist. Und in dieser Weise geht es durch die ganze Dichtung fort. Recht charakteristisch ist auch ein Beispiel, auf welches bereits *HARDY* hingewiesen hat.

paya ē Budu-vāṇānaṃ bahasā-ṭṭha paṇḍita-kota ē Buduṃ samipayehi mahāyava
sūtrapitukaya abhaddharmapitakaya vinayapitakaya yina tva pitakaya igesa
pañcābhinnā añjasamapatti upādavā apā jhinadu-jānāyena brahmacūḍayena upa-
sāka nava. Dieser Zusatz, der im PThv. und in MT. fehlt, ist eine Erweiterung
eines anajogen Zusatzes der Nk. So Saṭṭhu dhammakathāya sutā rājan-
niyyādetvā pabbajā. So tiṇi pitakam uggaḥetvā aṭṭha samāpattiyo pañca ca
abhinnāyo upādētva aparivāṇa-jhāno brahmacūḍo nibbatti.

*) Aus dem Bv. hat also der KM. diese ganze Episode nicht entnommen, wievohl er ihn unter seinen Quellen nennt. Charakteristisch ist, daß gerade die Geschichte des *Dīpaṅkara* ganz kurz abgemacht wird. Sie ist sonst (Bv., Thv., Duthav., MBv.) mit besonderer Ausführlichkeit behandelt. Aber sie fehlt eben in MT. Hier kommt sie erst später als Einleitung zu M. 2 auf S. 76–77.

M 5, 265 heißt es „Der König fragte den Thera nach dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer Schuld. „Es gibt keine Verschuldung ohne sündhaften Gedanken,“ belehrte der König den Thera, indem er ihm das Tittiri Jātaka vortrug.“¹⁾ Im KM. folgt nun eine Versifikation dieses Jātaka nach dem uns vorliegenden Texte.

So viel über lose eingefügte Episoden, die sich ohne Schwierigkeit aus dem Text herausheben lassen. Gesetzt den Fall, der bisher bekannte M-Text wäre uns verloren und wir besäßen nur den des KM., so würde wahrscheinlich bei diesen Episoden die Kritik zuerst einsetzen und aus gewissen sprachlichen Eigentümlichkeiten nachweisen, daß wir es hier mit Interpolationen zu tun haben, daß die Hand von mindestens zwei Bearbeitern zu unterscheiden ist. Der Interpolator würde sich dabei als der minder geschickte Poet herausstellen. Es ist aus wenigstens der Eindruck, wie ich ihn bei der Abschrift des KM. gewonnen habe.

Aber von der Feststellung des ursprünglichen Textes wären wir auch dann noch weit entfernt. Andere Fälle lägen schwieriger. So werden z. B. kurze Andeutungen des M im KM. weiter ausgeführt. M 30, 44–50 wird von zwei Frauen erzählt, die zum Lohn für ihre beim Bau der Ruanvāli-Dagoba verrichtete Arbeit im Himmel wiedergeboren werden und von da zurückkehren, der Tope ihre Verehrung darzubringen. Diese Geschichte wird im KM. auf etwas mehr als den doppelten Umfang erweitert. Der Bericht über Dattagāmanis Krieg gegen die Dāmīas in Kap. XXV füllt im M 116, im KM. 199 Verse, wobei aber immer einzelne Verse des Originaltextes mit verwertet werden. Endlich werden im KM. auch nur einzelne Verse interpoliert, wenn der Autor den Zusammenhang klarer zu machen

¹⁾ FAUSMOLL, Jātaka III, 64 ff. Wie wohl ich sich Wiener der KM. an den Originaltext anlehnt, mag man aus den Versen 1549b–1561 ansehen, die ich willkürlich herausgreife

*Ath' ekadivasaṃ so te gahetvā tittire bahū ||
 pūrevā pacchayaṃ „pāṇāṃ piṇṇasāmi“ ti cantaṃ. !
 Bodhisattassa assamāṃ gantvā taṃ paṇjaraṃ tato ||
 thapetvā santike tassa-pūrevā punyā seṭṭhitaṃ ||
 vāhikātale nīpanno niddāṃ okkama tāvaṃ ||*

In J. lautet die Stelle *Ath' ekadivasaṃ so sākuniko bahūke tittire gahetvā pacchayaṃ pūrevā „pāṇīyaṃ piṇṇasāmi“ ti Bodhisattassa assamāṃ gantvā taṃ paṇjaraṃ Bodhisattassa santike thapetvā pāṇīyaṃ pūrevā vāhikātale nīpanno niddāṃ okkama*

für nötig hält, oder hin und wieder leichte Veränderungen des ursprünglichen Textes aus dem gleichen Grunde vorgenommen. Beispiele gibt es in Menge. Ich greife zum Schluß nur eines aus der Erzählung heraus, wie Vijaya die Kuveni verstößt, um eine ebenbürtige Ehe eingehen zu können. Er fordert sie auf, zu ihren Yakkhas zurückzukehren, und nun folgt der Vers M 7, 61 „Zu der Yakkhiṇī, die, als sie das vernahm, aus Furcht vor den Yakkhas in Angst geriet, sagte er: Sorge dich nicht darum, ich werde dir eine Spende im Wert von tausend (Geldstücken) aussetzen.“ Der KM. hat dafür die Verse 1697—1698: „Wie sie das vernahm, sprach sie aus Furcht vor den Yakkhas also zu dem Fürsten: Ich will heute gehen, o König; wie aber (soll's) mit dem Lebensunterhalt (werden)? Als er dies ihr Wort hörte, sprach er zu der geängstigten Yakkhiṇī: Sorge dich nicht darum; ich werde dir eine Spende im Wert von tausend (Geldstücken) aussetzen.“

Wäre im vorliegenden Falle — und solcher Fälle gibt es eine Masse — wohl der Gedanke an eine Interpolation überhaupt rege geworden?

Der Autor des KM. legt in den Schlußworten der Handschrift sich selbst den Namen Moggallāna bei. Über das Zeitalter dieses Mannes läßt sich natürlich keine sichere Angabe machen. Doch können wir aus gewissen Schreibfehlern unseres Manuskripts des KM. — z. B. Verwechslung von *t* und *n* — den Schluß ziehen, daß es von einem mit singhalesischer Schrift geschriebenen Original kopiert wurde. Auch andere Anzeichen weisen darauf hin, daß der Autor in Ceylon lebte. In diesem Zusammenhange mag erwähnt werden, daß im jüngeren M (78, 9) ein Priester namens Moggallāna vorkommt, der im 12. Jahrh. unter Parakkamabāhu dem Großen lebte¹⁾ und offenbar zu den damals hervorragenden Kirchenhäuptern zählte.

¹⁾ Als wahrscheinlich läßt sich jedenfalls annehmen, daß der Autor des KM. vor der Regierungszeit Parakkamabāhus II. (1266—1301) lebte, denn die unter diesem Könige verfaßte Fortsetzung des M. war ihm offenbar unbekannt.

Kapitel II.

Dīpavamsa und Mahāvamsa im Verhältnis zu ihrer Quelle.

IV Die Mahāvamsa-Tika und der Autor des Mahāvamsa.

9. Alter der Mahāvamsa-Tika. Wir haben bisher vom Autor des M. und von seinem Zeitalter noch nicht gesprochen. Es muß dies geschehen im Zusammenhange mit einer Charakteristik der MT., aus der unsere Kenntn. von Entstehung und Verfasser des M. stammt.

Die MT. liegt nunmehr im Drucke vor,¹⁾ aber leider können wir uns über das der Ausgabe zugrunde liegende Handschriftenmaterial kein Urteil bilden. Und ein solches wäre von großer Wichtigkeit. Über den Autor der Tika wissen wir nichts. Im Schlußworte gibt er seinem Werk den Titel Vamsatthappakāsini. Zweifellos ist, daß die von TURNOUR seinerzeit geäußerte Anschauung, der Autor des Mahāvamsa — über diesen weiter unten — habe auch die Tika verfaßt, auf einem Irrtum beruht. Das haben MAX MÜLLER und SNYDER²⁾ mit Evidenz nachgewiesen. Der Irrtum liegt in einer total falschen Auffassung der Schlußworte der Tika. Ich werde auf diese Schlußworte später zurückkommen. Es sei hier nur gesagt, daß aus ihnen gerade das Gegenteil von dem hervorgeht, was TURNOUR ihnen

¹⁾ Mahāvamsa Tikā or Vamsatthappakāsini, rev. and ed. by BATUWANTUNAWA and NĀNDESARA BEKSHU, Colombo 1895.

²⁾ M. MÜLLER, SBE. X, S. XVII–XX, SNYDER, Der Commentar und die Textüberlieferung des Mahāvamsa, Berlin 1891, S. 1–2. Vgl. auch OLDENBERG, D., Introd. S. 8.

entnehmen zu müssen glaubte. Ihr Schreiber unterscheidet un-
zweideutig den Verfasser des M. von seiner eigenen Person.

In der MT wird der Autor des M. als *ācariyo, aṇṇa ācariyo* „der Lehrer, Meister, Gelehrte“¹⁾ bezeichnet, der M selbst mehrfach unter dem Namen *Padyapadoruvansa*²⁾ aufgeführt. An einer Stelle, 447, 26 zu M. 33, 53, wird auch ausdrücklich eine Differenz zwischen der Zeit, in der der M. und in der die T. verfaßt wurden, festgestellt. Es heißt da, daß das im M. a. a. O. erwähnte Sāmagalla jetzt (*idāni*), d. h. zur Zeit des Schreibers der T. Moragalla³⁾ genannt wird. Zu einer Feststellung, wann die T. verfaßt wurde, verhilft uns das freilich nicht. Kaum mehr Anhalt bietet die Erwähnung der Regierung des Königs Dhātusena.⁴⁾ Es führt das in das letzte Viertel des 5. Jahrh. Vor diese Zeit würde ohnehin niemand die MT gesetzt haben. Wichtiger ist eine schon von SNYDER angezogene Stelle zum Anfang des Kap. V. Hier werden in V. 13 als schismatische Sekten in Ceylon die Dhammaruci und die Sāgaliya erwähnt. Im Anschlusse daran berichtet die T. von späteren Mönchsstreitigkeiten, die unter dem Könige Dāthopatisa stattfanden.⁵⁾ Da nun dem König der Beiname „der Neffe“ beigelegt wird, so ist vollkommen klar, daß nur Dāthopatisa II. gemeint sein kann zum Unterschied von Dāthopatisa I., der in der Tat sein Oheim war.⁶⁾ Der Autor

¹⁾ Vgl. 25, 1 und 84. 35, 28. 18. Mit Recht weist auch SNYDER a. a. O. auf solche Fälle hin, wo der Erklärer über irgend ein Wort des zu erklärenden Textes schwankt. Er widerlegt ferner (z. B. 28, 14) die Ansichten anderer. Ja er kennt sogar verschiedene Lesarten. So sagt er 315, 15 (zu 22, 53) *keci pana „saṅghapeteṭṭā“* (st. *ṭhapetvāna*, is *paṭhanti*). Vgl. auch 336, 1. Z. (zu 24, 35) und sonst.

²⁾ Vgl. 18, 37, 502, 1. Z. und öfters.

³⁾ Das *Mayūrapāsāna* des jüngeren M (72, 105. 106).

⁴⁾ 456, 27 zu Mv 94, 28 *kareṇi so pokkharayim is so pana Dārubbhāṭikavāṇṇa Saṅghasāṅganasāṇṇiyo pokkharavāṇṇi lahuṇi kareṇi, pacche tam Dhātusenaṇaṇṇi kile parivēṇapāṇṇi karoniā bhūmisamam akanṇa*.

⁵⁾ MT 115, 29 ff. Den wichtigsten Passus, der übrigens recht dunkel ist (S. 116, 6 ff.), hat SNYDER, a. a. O. S. 7 abgedruckt.

⁶⁾ M. 44, 164

Tassa Dāthopatisassa bhāṇeṇeyyo saṇāmaḥ

Jambudīpam palāyittha

Aus M. 45. 12 und 22 geht dann hervor, daß dieser Dāthopatisa II. ursprünglich Hatthadāṭṭha hieß, aber nach der Thronbesteigung diesen Namen mit dem seines Oheims vertauschte, und daß auch das Volk ihm allgemein den Namen des Oheims beilegte.

der MT. lebte also sicher nach der Regierung Dāṭhapatissas II, d. h. rund nach 670 n. Chr. Unter Dāṭhapatissa II. berichtet nun freilich der M. nur von einem Konflikt, den die Mönche der orthodoxen Kirche mit dem Könige hatten, weil er sie zugunsten der Mönche des Abhayagiri-Klosters, also der Dhammarūpika, benachteiligte,¹⁾ nicht aber von Streitigkeiten zwischen den Sāgahika-Sektierern und den orthodoxen Mönchen des Mahāvihāra. Daß die beiden Ereignisse miteinander in irgend einem Zusammenhange stehen, ist nicht unmöglich, aber es läßt sich mit derartigen Kombinationen nichts beweisen. Jedenfalls ist aber der Mönchshader, von dem die MT. berichtet, eine so interne Angelegenheit, daß es nicht verwunderlich erscheint, wenn der M. nichts davon berichtet.

Die MT. gibt nun aber auch an der besprochenen Stelle bestimmte Zahlen von Jahren an für die verschiedenen Schismen in Ceylon. Das erste ereignete sich, nachdem seit Begründung der Buddha lehre 217 Jahre verflossen waren, unter König Vattagāmaṇi. Das zweite, die Ketzerei der Sāgahika-Sekte, nach weiteren 341 Jahren. Der Zwiespalt unter Dāṭhapatissa endlich nach reichlich (*atvaca*) 350 Jahren. Zählen wir das zusammen, so würden wir nur etwa rund auf das Jahr 600 n. Chr. für das letztgenannte Ereignis kommen. Allein mir scheint der Wortlaut der MT. auch eine andere Erklärung zuzulassen. Die reichlichen 350 Jahre können nämlich auch von der Regierung des Mahāsena an (277—304) gerechnet sein, von der unmittelbar vorher gesprochen wird. Wir würden dann immerhin schon annähernd auf die Regierungszeit des Dāṭhapatissa geführt werden.

Wie dem aber auch sei, die Tatsache, daß der Autor der MT. den König Dāṭhapatissa II. kennt, bleibt unter allen Umständen bestehen. Und damit ist auch als eine sichere obere Grenze für die Abfassung des Kommentars ungefähr der Ausgang des 7. Jahrh. gegeben.

¹⁾ M. 45, 29 ff. Der König legte für die Mönche des Abhayagiri-Klosters das Kloster Tipuṭṭhūla an. Dagegen erheben die *theriyā bhikkhū* Protest, weil es innerhalb ihrer Grenzen zu stehen kam. Aber der König kümmert sich nicht um diesen Protest, und es wird über ihn der Bann des *pattanikkupana* „Umkehrung der Almosenschale“ verhängt. Mit dieser Strafe werden Laien belegt, die sich gegen den Orden vergangen haben. Wenn der Priester an deren Haus kommt, wendet er die Almosenschale um, um anzudeuten, daß er die Annahme etwa gereicher Speise verweigert.

Noch enger wird die Grenze gezogen, wenn die MT 294, 8 zitierte Mahābodhi-vamsakatha identisch ist mit dem Mahābodhi-vamsa. Ich glaube nämlich nachweisen zu können, daß dieses Werk dem Ausgange des 10. Jahrh. angelührt und nicht schon, wie man bisher annahm, dem 5. Jahrh.¹⁾ Die MT kann demnach nicht vor dem Anfang des 11. Jahrh. entstanden sein.

Eine untere Grenze ergibt sich daraus, daß der Verfasser der MT die spätere Fortsetzung des M nicht kannte, also vor der 2. Hälfte des 13. Jahrh. gelebt haben muß; vornehmlich aber auch daraus, daß der Palī-Thūpavamsa, der in der Mitte dieses Jahrh. verfaßt wurde (vgl. unten in 29), die MT. bereits ausgiebig benutzt. Also gehört die MT. der Zeit zwischen 1000 und 1250 an.

10. Was nun den Inhalt der Mahāvamsa-Tīkā anlangt, so bringt dieselbe, abgesehen von exagetischen und dogmatischen Erörterungen, eine nicht unbeträchtliche Menge geschichtlichen und legendären, märchen- und romanhaften Stoffes als Ergänzung zu dem Inhalte des M. Sie verhält sich da zum M in ähnlicher Weise wie dieser zum D. Es ist also im M. die vorhandene Tradition noch nicht völlig ausgeschöpft. Es war noch überlieferter Stoff vorhanden, der zur Erweiterung der epischen Dichtung dienen konnte.²⁾

Legendär ist die Geschichte der früheren Buddhas, welche MT. 35 ff. als Erläuterung zu M 1, 6 ff. dient, wo lediglich die Namen aufgezählt werden. Die Geschichte des Gotama Buddha wird von S. 40 ab ausführlicher erzählt als im Epos selber. Besonders eingehend behandelt der Kommentar den Besuch des Buddha auf Lañkā. Er erscheint hier wie eine Paraphrase der einschlägigen Partien des M. Als Einleitung zu M II bringt dann die MT. 76—78 die Legende von dem ersten Buddha Dipaṅkara.³⁾ Von ihm erhielt der Bodhisatta in seiner damaligen Existenz als Sumedha die erste Prophezeiung seiner künftigen Buddhawürde (*vyākaraṇa*). In dem an der Spitze der Genealogie

¹⁾ So Stronge im Vorwort zu seiner Ausgabe des MBv. PTS. 1891. Vgl. aber dagegen meine Ausführungen unten in 27.

²⁾ Eine Analyse des Inhalts der MT zu den 20 ersten Kapiteln des M. findet sich bereits bei Turnour, Mahāvamsa, Introduction, S. XXXI ff.

³⁾ Die MT 77, 17 beruft sich dabei auf die Sumedhakathā des Jātakaniḍḍa. Dieser Abschnitt (Fassböll, Jkt. I, S. 2 ff.) ist nahezu wörtlich in dem PThv 2, 1 ff. übergegangen.

von M II stehenden Mahāsammata erkennt die MT eine Inkarnation des Bodhisatta. Auch über die auf Mahāsammatas Geschlecht folgenden Dynastien enthält die MT 81–84 eingehendere Angaben als der knappe Text des M. Es ist daher sehr beachtenswert, daß diese Angaben völlig mit denen des D 3, 14–41 übereinstimmen und sich wie eine Prosa-Version derselben annehmen.

Solche Stoffe wie die Buddhalegenden entstammen ohne Zweifel der kirchlichen Tradition. Das gleiche können wir annehmen von den verschiedenen Notizen, welche den Bericht des M über die Feier der Grundsteinlegung des Mahāthūpa ergänzen¹⁾. Zu einer umfangreichen theologischen Betrachtung gibt die Beschreibung der in der Reliquienkammer (*dharmapālāya*) des Mahāthūpa der Sage nach aufgespeicherten Kunstwerke Anlaß.²⁾ Die MT geht von dem Gesichtspunkte aus, daß vielleicht ein Skeptiker oder Ungläubiger an der Wahrheit der Schilderung zweifeln könnte. Allein die Sache erklärt sich durch das Zusammenwirken der *vijāḍhā*, *deriddhā* und der *arāyiddhā*, der Wunderkraft, welche der König, die Götter und ganz besonders die Theras entfaltet haben. Auch davon wird gesprochen, wie Buddha selber der Insel Tambapanni in besonderem Maße seine Fürsorge zugewendet hatte. Ferner werden Beispiele analoger Wundererscheinungen angeführt. Wie der Thera Mahānāgasaena erkrankt war, fanden sich in seiner Zelle 8000 Mönche und Indra mit einer großen Schar von Göttern ein und hatten alle Platz in dem engen Raume, der nur *ekamaññicappamāṇa* hatte. Zu der Beichtfeier des Mahinda auf dem Cetiyaberge kamen 96000 Mönche und eine Menge Götter, und sie alle versammelten sich in seiner Höhle u. a. m.

Als Beweis für die Wahrheit des Berichtes wird dann auch MT 401, 11–402, 29 die Geschichte von König Bhattiya mitgeteilt, welcher die Schätze des Dhātugabba mit eigenen Augen gesehen haben soll. Der M. berichtet davon 34, 49–51. Und schließlich wird MT 402 30–403, 11 auf den Thera Mahāsiva verwiesen, der dem Könige Vasabha (1. Jahrh. n. Chr.) eine Predigt über die Wunder des Dhātugabba hielt und ihn von der Wahrheit seiner Worte überzeugte.

¹⁾ MT 378, 2 ff zu M. 29 47, – MT 379 2 v u. – 381, 18 zu M. 29, 66, – MT 381, 5 v u. – 382 35 zu M. 29 62, – MT 383, 9–384, 87 zu M. 29, 64–65.

²⁾ MT 398, 26–401, 10 zu M. 30, 97 f.

Den Stempel echt monchischer Überlieferung trägt auch die Geschichte des Nanduttara, einer früheren Inkarnation des Sonuttara, den die Gemeinde mit der Herbeschaffung der Reliquien für den Mahākappa betraute. Die MT bringt aber hier keine wesentlich neuen Momente bei. Ihre Darstellung erscheint nur als Verbreiterung der Darstellung im M, oder die letztere wie eine kürzere Fassung der ersteren¹⁾. Das gleiche gilt von der Vorgeschichte der Reliquien, die in der MT ausführlicher als im M erzählt wird²⁾. Ganz theologischen Charakters ist endlich auch das Zwiegespräch zwischen dem sterbenden Dutthagamani und dem Monche Theraputtabhaya, wie es in der MT ausgesponnen wird. Der König klagt darüber, daß er bei diesem seinem letzten Kampfe von allen seinen Kriegern verlassen sei. Er schildert den Todeskampf ganz im Bilde einer Schlacht, wo die Speere der Schmerzen ihn durchbohren, wo die Blutströme der Tränen fließen usw. Der Mönch weist ihn darauf hin, wie in diesem Kampfe der Sieg mit geistigen Waffen errungen werde.³⁾

Es fehlt aber in der MT auch nicht an Zusätzen, die mehr der volkstümlichen Überlieferung zu entstammen scheinen. Ganz romanhaft ist z. B. die Geschichte von der Liebe des Sahirajakumara, eines Sohnes des Dutthagamani, zu einem Candalamädchen. Der M. gibt nur 33 zu Anfang an, daß der Prinz um dieses Mädchens willen auf den Thron verzichtet habe, und daß die zwei schon in einer früheren Existenz in Verbindung gestanden seien. Dies erläutert nun die MT. in einer längeren Erzählung⁴⁾.

Die beiden waren früher einmal Mann und Frau. Einst erhielt der Mann als Lohn für geleistete Schmiedearbeit von einem Jäger ein Schwein. Er bereitete das Tier zu und äußerte den Wunsch, es möchten acht hervorragende Theras kommen und bei ihm das Mahl einnehmen. Seine Frau bestärkt ihn in dem Glauben, daß die geladenen Gäste sicher kommen würden. Der Mann schmückt das Haus, stellt acht Sitze bereit, bestreut den Weg von der Hütte bis zum Dorfeingange mit Sand und wartet hier

¹⁾ MT 406, 3 v. u. — 407, 4 v. u. zu M. 31, 5—14.

²⁾ MT 408, 26 ff.; 411, 10 ff. zu M. 31, 17 ff., 31 ff.

³⁾ MT 425, 2 v. u. ff. zu M. 32, 12 ff., 433, 1—434, 6 zu M. 32, 48. Beim dogmatisch ist die Erörterung, die dem Theraputtabhaya in dem Mund gelegt wird über die Frage, warum der König gerade über die beiden Guttaten besondere Befriedigung empfindet, die er vor der Thronbesteigung vollbracht.

⁴⁾ MT 439, 7—441, 13 zu M. 33, 3 *samboddhāṃ pubbayāsiyā*.

auf die Ankunft der Gäste. Der Thera Dhammadinna in Piyaṅgudīpa hat den Wunsch des Mannes erraten. Mit sieben Gefährten macht er sich auf den Weg nach dem Dorfe. Hier werden die Mönche von dem Gastgeber mit Freude willkommen geheißen und bewirtet. Nachdem sie gegessen und ihren Dank erstattet haben, entfernen sie sich wieder. Der Mann aber wird zur Belohnung seiner Freigebigkeit als der Sohn des Dutthagamani wiedergeboren.

Es wird nun weiterhin erklärt, wie die Frau, die doch so tugendhaft war, dazu kommt, als Candalamädchen wiedergeboren zu werden. Es gilt dies als die Strafe für eine Verschuldung in einer anderen Existenz. Im Hause eines Zimmermanns als die jüngste von sieben Töchtern aufgewachsen, wurde sie einmal von ihrer Mutter wegen Unordnung gescholten. In ihrem Zorne gab sie der Mutter das von dieser gebrauchte Scheltwort zurück. Wegen solcher Unehrebarkeit kam sie in ihrer nächsten Existenz als die Tochter eines Candala zur Welt.

Der Prinz Salirajaputta wuchs heran in Glanz und Reichtum und zeichnete sich durch Freigebigkeit gegen die Kirche aus. Eines Tages hörte er im Garten den Gesang des Candalamädchens, das Asokablüten sammelte. Er fühlte sich mächtig zu ihr hingezogen, vermählte sich mit ihr, und als nun sein Vater starb, entsagte er der Thronfolge, um nicht auf die Geliebte verzichten zu müssen.

Volksmärchenartig ist auch eine Erzählung, die sich an die Geschichte von den Schwangerschaftsgelüsten der Mutter des Dutthagamani anschließt. Das Gelüste der Königin ist, auf einem prachtvollen Bette legend mit einer Honigwabe von der Größe eines *usabha*, an 12000 Priester von dem Honig auszuteilen und selber den Überrest zu genießen. Es heißt nun weiter, daß ein Mann aus der Gegend einen umgestürzten Kahn im Walde gefunden habe, der ganz mit Honig ausgefüllt war. Die Riesenhabe habe dazu gedient, die Wünsche der Königin zu befriedigen. Dazu gibt nun die MT. folgende Erzählung¹⁾

Ein blinder Krüppel, der von den Gelüsten der Königin gehört, läßt sich von seinen Söhnen im Gezweig eines blühenden Modakabaumes einen Sitz errichten. Hier belauscht er die Bienen, die nach Honig suchend die Blüten umschwärmen. Zwei Bienen

¹⁾ MT. 813, 15 ff. zu M. 23, 42 ff.

geraten in einen Streit. Die eine rühmt sich, daß in dem und dem Walde ein hohler Bambusstengel von ihrem Volke ganz mit Honigwaben ausgefüllt sei. Die andere spottet darüber, ihr Volk habe einen ganzen Kahn, der umgestürzt da und da unweit der See in einem Kadambadickicht liege, ganz mit Honig angefüllt. Der Blinde beauftragt nun zuerst seine Söhne, das Bambusrohr zu suchen. Nachdem sie es gefunden, zeigt er dem Könige an, was er von dem Nachen voller Honig in Erfahrung gebracht. Der König schickt seine Leute ab, und der Nachen mit dem Honig wird, den Angaben des Blinden entsprechend, aufgefunden.¹⁾

Am reichsten fließt die Quelle volkstümlicher Tradition in den Nachträgen, welche die MT zu der Geschichte der indischen Könige bis Asoka liefert. Schon die Erzählung von der Gründung der Sakya-Dynastie ist offenbar eine Stammesgeschichte, die innerhalb dieser Familie entstanden war und überliefert wurde, also zunächst den Kreisen der Kshatriya angehörte.²⁾ Vollends märchenhaft ist die Geschichte von Susunaga.³⁾ Es begegnet uns hier ein weitverbreitetes Sagenmotiv, wonach die Begründer neuer Dynastien als Kinder ausgesetzt und von irgend einem wilden Tiere behütet werden, bis Menschen kommen und ihrer sich annehmen. Susunaga wird von einer Schlange bewacht, ganz in der gleichen Weise nach einer Sage, die sogleich angeführt werden wird, Candagutta von einem Stiere. Ebenso wird von dem Ahnherren der Achämeniden erzählt, er sei von einem Adler ernährt worden.⁴⁾ Kyros, der Begründer des Perserreiches, wird nach der Sage als Kind ausgesetzt und von einer

¹⁾ Beiläufig sei erwähnt, daß gelegentlich der Aufzählung der Geschenke, die Asoka an Devānampiyatissa abschickt (in M. 1, 28–33) die MT 218, 15 ff. eine Schilderung des *vājābhiska* gibt. Der Reihe nach treten eine Jungfrau aus dem Stande der Khattiya, dann der *puṇḍita* als Vertreter der Brahmanen, und schließlich der *setthi* als Repräsentant der Bürger (*gaḥapati*) vor den König, gießen ihm Weihwasser auf das Haupt und bittgen ihm. Zum Schluß wird der König durch den Fluch gebunden: „Wenn du unserem Worte gemäß regieren willst, gut! Wenn nicht, so soll dein Haupt in sieben Teile zerbersten.“ Charakteristisch ist, daß bei der Feier die Kshatriya vor den Brahmanen rangieren. Vgl. REYS DAVIDS, *Buddhist India* S. 53.

²⁾ MT 84, 4 ff. bei TURNOUR, a. a. O. XXXV.

³⁾ MT 100–101 zu M. 4, 6 bei TURNOUR, a. a. O. S. XXXVII.

⁴⁾ Ael. an. de anim. 12, 21. Vgl. SPINCKE, *Iran. Altertumskunde* II, S. 262.

Hündin genährt.¹⁾ Weltbekannt ist die Sage von Romulus und Remus, die eine Wölfin säugt. Noch heute sind in Indien Volkserzählungen des „Rhea-Sylvia-Typus“ bekannt. In einer derselben sind es Ratten, die das auf einem Müllhaufen ausgesetzte Kind ernähren.²⁾

In M. 5, 15 wird ganz kurz die Dynastie der Nanda erwähnt. Die Colomboer Ausgabe hat freilich nur *nava bhutera tato aśam*, die Tika las aber offenbar *nava Nanda t ā* und gibt 117, 17 ff ausführlich die Geschichte ihres Emporkommens. S. TURNOUR, S. XXXVIII. Es reiht sich daran MT 119, 8 ff. die Erzählung von den Anfängen des Moriya-Geschlechtes, an die sich 121, 22 ff. die Jugendgeschichte des Candagutta anschließt (TURNOUR, S. XXXIX).

Von Interesse ist hier namentlich MT 121, 26 ff. die Erzählung von der Aussetzung des neu geborenen Knaben durch seine Mutter und von seiner Behütung durch einen Stier, namens Canda. Ein Hirte findet das Kind, nimmt es in seine Familie auf und gibt ihm den Namen Candagutta, „der von Canda ernährte“. Wir werden damit wieder auf das Gebiet der Kyrossage und verwandter Volkserzählungen geführt. An die Kyrossage erinnert ferner eine Episode aus der Jugend des Candagutta,³⁾ wie er im Spiel mit anderen Knaben die Rolle des Königs übernimmt und zu Gericht sitzend den Befehl gibt, für schuldig befundenen Spielergefährten Hände und Füße abzuheulen. Ebenso wird der Knabe Kyros nach Her 1, 114 von seinen Altersgenossen im Spiel zum Könige erhoben und züchtigt den Knaben eines vornehmen Meders Artembares, weil er nicht gehorcht hatte.

Noch zwei Episoden führe ich aus der Geschichte des Candagutta an, weil sie offenbar den Charakter echter Volkssagen besitzen. Die erste ist MT 122, 22 ff. die Geschichte von dem entführten Prinzen Pabbata, den Cāpakka zusammen mit Candagutta aufzieht, um dadurch eine Waffe gegen den wegen einer persönlichen Kränkung von ihm gehaßten Nandakönig zu haben. Canda-

¹⁾ Justin 1 4, SPINGEL, s. a. O. S. 286. Herodot I 110 deutet die Sage rationalistisch aus, indem er Kyros von einer Hirtenfrau aufgezogen werden läßt, die den Namen Spako „Hündin“ führte.

²⁾ SARAT CHANDRA MITRA, On North Indian Folk-tales of the „Rhea Sylvia“ and „Juniper Tree“ Types, JASB. 71, 3, 1902, S. 4 Vgl. auch GUNKE, Märchen III, S. 84.

³⁾ S. auch TURNOUR, s. a. O. S. LXIX.

gutta schläft im Walde. Um den Pabbata zu prüfen, gibt ihm Canakka ein Schwert und beauftragt ihn, die Schnur, die der schlafende Candagutta um den Hals trägt, ihm zu bringen, ohne sie zu zerschneiden oder anzubinden. Pabbata geht hin. Wie er aber sieht, daß er den Auftrag nicht auszuführen vermag, kehrt er wieder um. Ein andermal schläft Pabbata im Walde und Canakka gibt dem Candagutta den gleichen Auftrag. Dieser haut dem Pabbata den Kopf ab, da er auf andere Weise den Auftrag nicht erledigen kann, und bringt die Schnur dem Brahmanen.

Die zweite Episode MT 123, 3 ff ist die, wie Candagutta zur Erkenntnis der beim Kampf um den Thron begangenen Mißgriffe kommt. Er hat zu Anfang den Aufstand ins Innere des Landes getragen. Aber er wird besiegt und irrt mit seinen Leuten verkleidet in den Dörfern umher. In einem Dorfe nun hat eine Frau Kuchen gebacken und ihrem Knaben einen zum Essen gegeben. Dieser ißt die Mitte heraus, läßt den Rand übrig und will einen neuen Kuchen haben. Da sagt zu ihm die Mutter „Du machst es mit deinem Kuchen, wie Candagutta mit dem Reich, der auch gleich das Innere haben will, statt erst der am Rand gelegenen Gebiete sich zu bemächtigen.“ Die Leute Candaguttas ziehen eine Lehre aus den Worten der Frau. Sie verlegen den Aufstand in die Grenzbezirke und dringen von da allmählich in das Innere vor.

Volkstümliche Elemente enthält auch die MT 124, 4 ff, als Kommentar zu M. 5, 18 mitgeteilte Geschichte von der wunderbaren Geburt des Bindusāra. Canakka macht den König Candagutta ohne dessen Wissen durch allmähliche Gewöhnung immun gegen Gift. Eines Tages kommt er zufällig hinzu, wie der König seiner Gemahlin, die schwanger ist, von den für ihn zubereiteten vergifteten Speisen zu kosten gibt. Schnell entschlossen tötet Canakka die Königin mit dem Schwert, schneidet ihr den Leib auf, nimmt das noch lebende Kind samt dem Fruchtsack heraus und läßt es in den Bauch einer Ziege tun, damit es völlig ausreife. Sieben Tage lang nimmt er zu dem gleichen Zwecke immer wieder eine frische Ziege, bis der Knabe lebensfähig ist und den Ammen übergeben werden kann. In indischen Volksmärchen findet sich auch sonst das Motiv, daß der Held als Kind im Leibe eines Tieres, z. B. eines Hundes oder eines Rindes oder eines Pferdes geborgen wird.¹⁾

¹⁾ SARAT CHANDRA MITRA, JASB. 71, 3, 1902, S. 10, 11.

In das folkloristische Bereich gehört auch die merkwürdige Erzählung von Candaguttas Tod, die MT 124, 33ff unmittelbar auf die eben mitgeteilte Geschichte folgt. Der König stirbt, aber ein Yakkha, namens Devagabbha, bemächtigt sich des Leichnams und belebt ihn mit der eigenen Seele, bis Bindusāra den Yakkha überlistet und tötet. Die Sage beruht auf dem indischen Volksglauben, daß man durch Zauber imstande sei, die eigene Seele in irgend eine Leiche zu versetzen und diese dadurch zu beleben.¹⁾

MT. 125, 35ff²⁾ folgt die Geschichte von den seltsamen Schwangerschaftsgehlüsten der Gattin des Bindusāra. Sie werden von einem Ajivaka-Mönch namens Janasāna dahin gedeutet, daß die Königin einen hervorragenden Sohn gebären werde. Von diesem Mönch wird beiläufig (126, 37) erzählt, daß er in einer früheren Existenz eine *Boa constrictor* (*najaga*) gewesen sei. Dem Umstand, daß er sich damals gern in der Nähe von Mönchen aufgehalten und an ihren Rezitationen Wohlgefallen gefunden habe, verdanke er seine hervorragende Weisheit in seinem späteren Leben. Wir haben hier eine an die Jātakas erinnernde Erzählung, also offenbar wieder eine volkstümliche Tradition vor uns.

Der Sohn der Königin ist Asoka. Es wird nun weiter (MT. 127, 30) berichtet, wie auch in der Jugendzeit des Asoka ein scheinbar geringfügiges Ereignis als Vorzeichen seiner künftigen Macht gedeutet wurde. Als dann Asoka selbst König geworden, verlangt ihn danach, dem Janasāna seine Verehrung darzubringen. Er läßt ihn in einer Sänfte holen. Unterwegs aber nimmt Janasāna bei dem Thera Assagutta die Weihen der buddhistischen Priester.

Aus unserer Analyse geht deutlich hervor, wie in der MT., genau wie im M. selbst, eine mehr volkstümliche Tradition neben der klösterlichen hergeht. Woher der Sagenstoff stammt, den sie zur Ergänzung des M. beibringt, darauf werde ich später kommen.

11. Als Autor des Mahāvamsa wird in den Schlußworten

¹⁾ BEZFEV, *Pantschatantra* I, 128 ff., VARNHAGEN Ein indisches Märchen auf seiner Wanderung durch die asiatischen und europäischen Literaturen, Berlin 1882.

²⁾ Der folgende Abschnitt der MT bis S 128 ist bei TURNOUR nicht ausgezogen. Im KM ist er VV 1129. 1.60 verifiziert. Der Ajivaka-Mönch heißt hier Janasāna.

der MT (502, 35) Mahānāma genannt. Es heißt von ihm, daß er in der von dem General Dighasanda erbauten Klosterzelle gewohnt habe.¹⁾ Dighasanda war nach M 15, 230 ein Heerführer des Devānampiyatissa, und die von ihm angelegte Zelle, die nach ihm den Namen Dighasandasenāpatiparivena führte, gehörte zum Mahāvihāra. TURNOUR (Introd. S. LIV) nimmt nun an, dieser Mahānāma sei der Oheim des Königs Dhātusena, von dem es M 38, 18 heißt, daß er in der von Dighasanda erbauten Behausung gewohnt habe. Ein Name dieses Oheims ist jedoch an der Stelle nicht angegeben. Den Namen hat offenbar TURNOUR oder sein Gewährsmann aus M 39, 42²⁾ entnommen, wo es heißt, daß Moggallāna I. (497–515) dem Presbyter des Dighasanda-Klosters Mahānāma das Kloster von Sihagiri übertragen habe. Daß aber dieser Mahānāma mit dem Oheim des Dhātusena identisch ist, läßt sich, wenn sie auch Bewohner des nämlichen Klosters waren, nicht erweisen. Die Chronologie spricht dagegen. Dhātusena trat bei seinem Oheim in die Klostergemeinde schon unter der Regierung des Dambila Pandu (436–441) ein. Der Oheim war damals bereits „Thera“, also jedenfalls ganz erheblich älter als sein Neffe. Dhātusena bestieg selber erst 463 den Thron, nachdem inzwischen außer Pandu noch fünf weitere Dambila-Fürsten regiert hatten. Die Übertragung des Sihagirivihāra an Mahānāma erfolgte sicher nicht in den ersten Regierungsjahren des Moggallāna. Das geht aus M. 39, 33ff. hervor, wo verschiedene Wandlungen in Charakter und Denkweise des Königs berichtet werden, ehe er ein zuverlässiger Förderer des Buddhismus wurde. Aus diesem allen würde sich für den Mahānāma ein Lebensalter ergeben, das zwar nicht unmöglich, aber doch recht unwahrscheinlich ist.

TURNOUR wird in seiner Ansicht, daß der Oheim des Dhātusena der Autor des M sei, noch durch einen weiteren Umstand bestärkt. M. 38, 59 wird erzählt, daß Dhātusena gelegentlich einer Festfeier an der Verbrennungsstätte des Mahinda den Auf-

¹⁾ *Dighasandasenāpatinā kāraṇītanāmahāparivenābhinnā Mahānāmo ti garūhi gahitanāmadhēyyena therena*. Die Ausgabe hat freilich nur *Dighasandasenāpatinā kāraṇītanā Mahānāmo ti* usw. In dieser Form würde der Passus besagen, daß der M. im Auftrage oder auf Anregung des Dighasanda verfaßt worden sei, was aber ein Unding ist.

²⁾ Auf die Erwähnung Mahānāmas an dieser Stelle hat auch schon RUVS DAVIDS, JRAS. 1875, S. 196 hingewiesen.

trag gegeben habe, den Dipavamsa öffentlich zu verlesen.¹⁾ TURNOUR nimmt ohne weiteres an, daß damit der Mahāvamsa gemeint sei.

Diese Kombination hat bereits SNYDER als unhaltbar nachgewiesen.²⁾ Sie scheitert schon daran, daß eben der M. nie und nirgends Dipavamsa genannt wird. Wenn aber der Dipavamsa, von dessen Verlesung die Stelle spricht, ein anderes Werk ist als unser M. — und das unterliegt keinem Zweifel — so ergibt sich aus ihr, wie SNYDER ganz mit Recht hervorhebt, ein Argument gegen TURNOURS Annahme, daß Dhātusenas Oheim Autor des M. sei. Dhātusena hätte dann sicherlich bei jener feierlichen Gelegenheit das Werk seines Oheims und Lehrers, nicht aber den Dipavamsa vortragen lassen. Ich möchte aus der Stelle geradezu herauslesen, daß damals zwar unser D., nicht aber auch schon unser M. vorhanden war.

Nun aber meine eigene Ansicht. Wir müssen den M. 39, 42 genannten Mahanama, wie ich glaube, ganz von dem Oheim des Dhātusena trennen. Dann aber spricht manches dafür, daß wir in ihm den Verfasser des M. gefunden haben. Es handelt sich selbstverständlich nur um eine Vermutung, die eine gewisse Wahrscheinlichkeit besitzt, nicht um eine Gewißheit. Immerhin stimmen zwei Momente zusammen: der Name und der Wohnsitz. Als Abfassungszeit würde sich dann das letzte Viertel des 5. Jahrhunderts ergeben, ein Ergebnis, das wenigstens als plausibel gelten kann.³⁾

Bezüglich der Entstehungszeit des Dipavamsa kann ich mich auf OLDENBERG berufen. Nach ihm wurde er verfaßt zwischen dem Beginn des vierten und dem ersten Drittel des

¹⁾ *datvā sahasaṇaṃ dipetaṃ Dipavamsam samādisi*. So, nicht *dipetaṃ* liest die Colomboer Ausgabe.

²⁾ Der Komm. und die Textüberlieferung des M., S. 2—3. Die Identität des Autors des M. und der *Tikkā* hat auch schon OLDENBERG D. S. 8 als falsch bezeichnet.

³⁾ M. 15, 207 wird ein König Senindagutta erwähnt, unter dessen Regierung die Damila den Fluß von Anurādhapura näher an die Stadt heran geleitet haben sollen. Nach TURNOUR, S. 106 Anm. soll Senindagutta identisch mit Mittasena (435 n. Chr.) sein. Seine Erwähnung würde also mit unserer Datierung des M. nicht in Widerspruch stehen. Allein jene Stelle darf vermutlich überhaupt nicht herangezogen werden. Sie scheint ein Glossen zu sein, da sie in den birmanischen Handschriften fehlt und auch in der T. nicht kommentiert wird. SNYDER, a. a. O. S. 3.

5. Jahrhunderts. Die Gründe sind die folgenden: 1. Die obere Grenze ist dadurch gegeben, daß der Bericht des D. bis zum Jahre 302 bzw. 304 reicht. 2. Eine untere Grenze wird bestimmt durch die Tatsache, daß Buddhaghosa (Anfang des 5. Jahrh.) eine Version des D. kannte, die freilich von der unserigen etwas differierte. 3. Dazu stimmt auch, daß der D. unter König Dhātusena, also in der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. öffentlich vorgelesen wurde, sowie daß die MT. einer Dīpavamsaṭṭhakathā Erwähnung tut. Doch ist das Argument natürlich nur von sekundärer Bedeutung.¹⁾ Vergleichen wir diese Resultate Oldenbergs über das Alter des D. mit den oben mitgeteilten über das des M., so ergibt sich als wahrscheinlich, daß beide Werke durch den Zeitraum von 100 bis 150 Jahren voneinander getrennt sind. Der große Unterschied, der in stilistischer Hinsicht zwischen ihnen besteht, erklärt sich daraus, daß in jenen Zeitraum die Tätigkeit des Buddhaghosa fällt, die für das ganze literarische Leben in Ceylon einen Wendepunkt bedeutet.

V Das Quellenwerk.

12 Eine Anzahl von Stellen der MT. handelt von dem Quellenwerke, auf welchem unser M. beruht, und von dem Verhältnisse, das zwischen beiden besteht. Es sind dies a) MT. 21, 31—22, 21 b) MT. 25, 31—26, 1; c) MT. 28, 18—26, d) MT. 29, 19—34; e) MT. 502, 34—503, 4. Von diesen Stellen knüpfen die ersten vier — die letzte ist eine Rekapitulation im Schlußpassus der Tika — an das Prooemion des M. an. Sie haben alle den Zweck zu erklären, was hier der Autor des M. unter dem „von den Alten verfaßten Mahāvaṃsa“ versteht, an dessen Stelle er seine eigene Dichtung setzt.

Aus diesen Stellen, die ich kurzweg als QS. (Quellenstelle) a, b, c, d, e bezeichne, geht nun im Zusammenhalt mit dem Prooemion unseres M. über jenes Grundwerk und über das Verhältnis unseres M. zu ihm das folgende hervor:

1. Unser M. ist die Übertragung eines in singhalesischer Sprache verfaßten Werkes in die Magadha- oder Schriftsprache, d. h. in das Pali, und zwar unter gleichzeitiger Umwandlung der

¹⁾ Dīp., Introd. S. 8—9.

Prosa des Originals in Verse. Daher wird er auch Padya, adou-
vanusa genannt ¹⁾

2 Die Übertragung war was den Inhalt betrifft, genau. Dagegen litt das Original an einigen Mängeln der Darstellung. Es war an manchen Stellen zu kurz, an anderen zu weitläufig und enthielt viele Wiederholungen. Diese Fehler sind in der Übertragung vermieden.

3. Dem Originalwerk sind mehrere Namen beigelegt. Es wird Sihalattakattā „singhalesischer Kommentar“ oder Poraṇattakattā „Kommentar der Aṭṭen“ und zwar „in der Fassung der Bewohner des Mahāvihāra“ genannt, oder es wird endlich genauer bezeichnet als der „alte Mahāvamsa der Sihalattakattā“ oder als der „von den Aṭṭen in singhalesischer Sprache verfaßte Mahāvamsa der Sihalattakattā“¹. Endlich findet sich auch kurzweg Attakattā im gleichen Sinne verwendet, oder auch in der Weise, daß Attakattā als der allgemeine, Sihalattakattā als der speziellere Begriff erscheint²).

1. Sivalakṣmaṁ hitaṁ Māgadukūṭanāyā parakṣmā MT 22 9 — bhāṣa-
nām eṣa pāṭhaḥ vyākṛāṇāyā arthamāgadhukūṭāyā kṛtavyasā MT
22 11 — bhāṣāṇāmaitam pūjya ettha Māgadukūṭanāyā śrāpeta pāṭya-
pāṭya'āhāṇakṛmā kṛtā MT 25 34 — bhāṣāṇāmaitam parakṣmā
Māgadukūṭanāyā ayam Pāṭyapāṭyāṇāmā kṛtā MT 29 24 — tūya Siva-
lakṣmāyā vā, 'na kṛtā kṛtābhāṣāṇāmāyāṇām eṣāḥ eṣa kṛtā ayam Pūjya
pāṭyāṇāmā kṛtā MT 29 32 — pāṭyāṇāmāyāyā Sāṁśāṇāyā
bhāṣāṇāmā eṣa vā, 'na arthamāgadhukūṭanāyā eṣa pāṭyaḥ kṛtāyāyāyāyā kṛtā
Pāṭyapāṭyāṇāmā MT 509 36

* *Aśvakaṭha* = *vetapappana* = *leucopeltis bhauranum* var. *pithya*.
MT 22, 10 Vgl. auch d. unter l am letzten und vorletzten Stelle aufgeführten
Zitate — *poruṇe* *Sikā* *t'asabakamahitawamsū* *atimācchupadayo* *sīmapa-*
kappi *dānā* *nūna* *aṭṭha*, *te* *intā* *paravajjā* *si* MT 28 23 — *civittira-*
pannam *antā* *vittāram* *saṅgāṇakkaṃ* *hiṇḍā* *eyam* *Padyapaḍarūpaṃ*
ḍaṭṭavo MT 29 23 — Intermezzo mit MT 29 20 wo ein Thera (patissa) aus
dem Kloster Pāsādikappa zitiert wird, der das Originalwerk gegen den M 1 I
erhobenen Vorwurf in Schutz nimmt Pāsādikappa wird auch im jüngeren
M 43 53 in der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts als Sitz priesterlicher Gelehr-
samkeit erwähnt.

⁷ Vgl. Mahāvamsa ti saddhanāmaṃ Mahāvihārāraṇaṃ vāraṇasiyoggaṃ porāṇatthakathāṃ parakkhami MT 22.8 — Der Ausdruck *Sinhala'bhakathamaśvaṃsa* wird QS. 6 gebraucht; der Ausdruck *porāṇakay Sinhala'bhakathamaśvaṃsa* QS b. c. 4 an letzter Stelle MT 29 29 auch als *Sinhala'bhakathamaśvaṃsa* *porāṇe* *Sinhaya niruttiya kate*. Durch die letzte Bezeichnung wird auch die Annahme ausgeschlossen daß mit dem „M der Alten“ in M 1 f der D nicht gemeint sei. Es handelt sich um eine vorläufige Grundlage.

* Es geht das aus US hervor wo das vorhergehende gerichtet hat

Es ergibt sich also, daß im Mahāvihāra zu Anurādhapura ein altes Kommentarwerk zu den kanonischen Schriften aufbewahrt wurde, das als *Atthakathā* bezeichnet wurde. Dieses Werk war in singhalesischer Prosa verfaßt, untermischt jedoch, wie wir gleich sehen werden, mit Versen in Palisprache. Einen Teil dieser *Atthakathā* bildete der „alte *Mahāvamsa*“, auf dem der *M* des Mahānāma beruht. Stofflich stimmte der neue *M* mit dem alten im wesentlichen überein, doch unterschied er sich von ihm durch kunstvollere und gleichmäßigere Darstellung.¹⁾

Wir haben nun die Frage zu erörtern, von welcher Art und welchem Umfange die Literatur war, welche dem Autor unseres *M* vorlag, insbesondere der *Sihalatthakathāmahāvamsa*, und welche Stellung dieser innerhalb jener Literatur einnahm. Es wird sich dabei auch über das Verhältnis, in welchem der *D.* zu dem Quellenwerke einerseits und zum *M.* andererseits stand, Aufschluß ergeben. Wie die *QS.* a. c. der *MT.* den Ausgangspunkt der Untersuchung bildeten, so wird auch für deren weitere Fortführung die *MT.* in erster Linie das Material uns liefern müssen.

13. Der *M.* spricht im Prooemion 1, 2 selbst von einem „von den Alten verfaßten *Mahāvamsa*“ *porāṇeṇi kṛtā p' eso* (scil. *mahāvamsa*). Es ist klar, daß damit eben das die Grundlage bildende Werk gemeint ist, das die *MT.* unter ähnlicher Bezeichnung kennt. An einer anderen Stelle nennt der *M.* als seine Quelle kurzweg die *Porāṇā* „die Alten“, was also wieder nur Name des gleichen Grundwerkes ist. Es heißt nämlich *M.* 29, 44, daß über die Zahl der in Ceylon ansässigen Mönche, die an der Feier der Grundsteinlegung des Mahāvihāra teilgenommen, von den *Porāṇā* keine Angabe gemacht werde.²⁾ Implizite liegt darin, daß die übrigen

MT. 22, 10 durch *atthakathāya ye vuttappakāra* aufgenommen wird, sowie aus *QS.* d, wo zuerst (*MT.* 29, 2), das allgemeinere *atthakathā* und gleich darauf im besonderen *Sihalatthakathāmahāvamsa* gebraucht ist.

¹⁾ Ich verweise auf OLDENBERG *D.*, *Introd.* S. 1 ff. wo namentlich auf Grund von *QS.* a die Frage nach den Quellen von *D.* und *M.* scharfsinnig erörtert ist. Ich unterscheide mich von OLDENBERG hauptsächlich nur bezüglich des Verhältnisses zwischen dem alten *M.* und der anghalesischen *Atthakathā*.

²⁾ *Bhikkhūnaṃ dīpaṇṣinaṃ āgāṇaṃ ca sabbaṃ gaṇanāya paricchēdo porāṇeṇi na bhūvanto.*

Oben in 30 ff. ist gesagt, daß aus Rājagaha der Thera Indagutta mit 80000 Mönchen kam, aus Benares Dhammasena mit 12000 Bhikkhus, aus Savatthi Piyadassi mit 60000, aus Vesālī Buddhārakkhita mit 18000 usw.

Zahlen, welche in jenem Zusammenhange genannt werden, den *Porāṇa* entnommen sind.

In der MT werden die *Porāṇa* an sieben Stellen zitiert.¹⁾ Es geschieht dies jedesmal mit den Worten *ten-hu porāṇā* 'Jedesmal folgen ein oder mehrere Paliverse'. Auch in Buddhaghosas Kommentaren finden sich die *Porāṇa* häufig angeführt. So werden sie z. B. in der historischen Einleitung zur Samanta-Pāsāḍikā²⁾ im ganzen dreimal genannt und an allen drei Stellen ebenfalls Paliverse aus ihnen zitiert. Das Quellenwerk, aus dem auch der M schöpfte, war also mit Versen in Pāli-sprache untermischt. Aber die *Porāṇa* waren nicht etwa nur eine Verssammlung. Die Sumaṅgala-Vilasini³⁾ bringt zwar, soweit sie im Drucke vorliegt, ebenfalls drei Verse aus den *Porāṇa*, daneben aber auch eine Reihe von Prosazitaten, die ganz und gar den Charakter von Kommentarbemerkungen tragen. Die *Porāṇa* waren also eine richtige Atthakathā, oder, wie die MT QS. a das Grundwerk des M. direkt nennt, eine *porāṇatthakathā*.⁴⁾

Daß die Prosapartien des Grundwerkes in singhalesischer Sprache geschrieben waren, wissen wir bereits. In der nämlichen Form, singhalesische Prosa untermengt mit Paliversen, sind von modernen Werken Ceylons beispielsweise der Rajaratnakara, der Dhātuvansa, die Daśadīpaṇi verfaßt.

Bedürfte es noch einer Bestätigung, daß mit *Porāṇa* und mit *atthakathā* das nämliche gemeint ist, so sei darauf hingewiesen, daß aus dieser, wie aus den *Porāṇa*, Paliverse zitiert werden. So z. B. MT 381, 14. Allerdings werden sie hier nur allgemein mit *rutṭam pa o' etam* eingeführt. Unmittelbar vorher aber werden zu M 29, 53 ff. genauere Angaben über hervorragende Theras gemacht, die bei der Feier des Maṭṭhūpa zugegen waren, und es endet dieser Passus mit den Worten *tu atthakathaya rutṭam*. Es ist nun doch sehr wahrscheinlich, daß auch zu dem gleich daran sich anschließenden *rutṭam pa o' etam* ein *atthakathaya* ergänzt werden muß.

¹⁾ MT 9, 28, 22, 3; 23, 17, 50, 11, 382, 29, 598, 20, 458, 7 v. u.

²⁾ Herausg. von OLDENBURG als Anhang zu Vinaya-Piṭaka III. Vgl. dort S. 313, 319, 320. S. auch OLDENBURG, D., Introd. S. 5. Das Zitat auf S. 313 ist teilweise auch in die Asl 67 (ed. E. MÜLLER S. 32) übergegangen.

³⁾ SIND. ed. RHYE DAVIDS und CAMPBELL, I, S. 84, 55, 61.

⁴⁾ Auch OLDENBURG, D., Introd. S. 2 hat bereits aus QS. a der MT, wo im gleichen Zusammenhange *atthakathā porāṇā* und *porāṇatthakathā* nebeneinander genannt werden, die Identität dieser drei Begriffe gefolgert.

Auch die Nidanakathā¹⁾ bringt ein Zitat in Pāliversen aus der Ak. Es enthält in 11 Zeilen die Namen der früheren Buddhas. Die Liste erinnert vollkommen an die im M. 1, 5–10 und wird, da ja der M. auf der Ak. ruht, deren Vorlage gebildet haben. Der Unterschied ist nur der, daß im M. die drei ersten Buddhas nicht genannt werden, weil von ihnen keine Weissagung von Gotama Buddha überliefert ist.

Ein kurzes Wort habe ich noch beizufügen über die Bezeichnung *Sihalattakathā*. Die Identität derselben mit dem kurzweg „Atthakathā“ genannten Grundwerke leuchtet „a ohne weiteres ein, da eben das Grundwerk in der *Sihalattakathā* verfaßt war. Sie geht aber auch direkt hervor aus MT 80, 83, wo die Sāk. als Quelle für die große Genealogie von Mahāsammata zitiert wird. Kurz vorher, im Eingang des ganzen Passus, MT 77, 6 ff., ist die Quelle des namlichen Gegenstandes einfach Atthakathā genannt.

Es bleiben nun aber noch zwei Stellen, die mir schwer verständlich sind. An zwei Stellen (MT 128, 23 und 213, 15) wird die Sāk. merkwürdigerweise als *Majjhimasāṅgīyā Cūḷasihanādasattayannanti Sihalattakathā* bezeichnet.²⁾ Einmal heißt es, daß in ihr die Geschichte von Janasana und von den Schwangerschaftsgelüsten der Mutter des Asoka, die jener deutet, erzählt ist. An der zweiten Stelle werden nach ihr die Zeremonien der Königsweihung geschildert. Das mutet uns nun freilich befremdlich an, daß die Sāk., die doch offenbar sehr umfangreich war, erklärende Schrift zu einem einzelnen Sutta des M. N. gewesen sein sollte. Oder wenn wir annehmen, es sei an jenen beiden Stellen nur ein ganz bestimmtes Stück aus der großen Sāk. gemeint, so ist wieder nicht abzusehen, was die aus ihm von der MT. entnommenen Angaben gerade mit dem Inhalte des Cūḷasihanādasutta zu tun haben konnten.

Die zwei Stellen, die uns zur Verfügung stehen, reichen wohl nicht aus, um zu einem sicheren Resultate zu kommen. Aber sie genügen auch nicht, um die namentlich durch die QS. der MT. gesicherte Annahme zu erschüttern, daß Sihalattakathā nur eine etwas genauere Bezeichnung ist für das Quellenwerk, das sonst kurzweg Atthakathā heißt, für das Werk der *Parivāṇa*.

¹⁾ Fausbøll, Jkt. I, 44.

²⁾ Das Cūḷasihanādasutta ist Sutta 11 des ersten Buches (*mūlapaṇṇāsa*), des *Majjhimanikāya* bei TASSCHNER, M. N. I, S. 63 ff., NEUMANN, Reden des Gotama Buddha I, S. 101 ff.

14. Außer dem Quellenwerke des M., das die MT unter den verschiedenen Namen *Porāṇa*, *Sihalatthakathāmahāvamsa*, *Sihalatthakathā*, *Porāṇatthakathā* oder am häufigsten kurzweg *Atthakathā* anführt, nennt sie noch verschiedene andere Werke, aus denen sie Stoff für ihre Erläuterungen zum Text des M entnimmt. Abgesehen von den beiden Kommentaren des Buddhaghosa, der *Sumaṅgalavilasāni* (98, 1, 328, 13) und der *Samanta-Pāsāḍika* (95, 9 -10, 164, 25 -26), sowie der *Kathavatthuppakaraṇatthakathā* (114, 10)¹⁾ sind es die folgenden

1. *Uttaravihāratthakathā*, mehrmals erwähnt (s. u.) und *Uttaravihāramahāvamsa*.

2. *Vinayaṭṭhakathā*, viermal erwähnt, zweimal einer *Mahāvamsaṭṭhakathā*, einmal der *Ak* schlechthin entgegengestellt.

3. *Mahāvamsaṭṭhakathā*, zweimal erwähnt, s. unter 2.

4. *Dīpavamsaṭṭhakathā*, zweimal erwähnt.

5. *Simākathā*, einmal erwähnt.

6. *Cetiyavamsaṭṭhakathā* und *Mahācetiya-vamsaṭṭhakathā*, vereinzelt.

7. *Mahābodhi-vamsakathā*, einmal erwähnt.

8. *Sumedhakathā*, einmal erwähnt. Vgl. S. 37, N 3.

9. *Sahassavatthaṭṭhakathā* „Kommentar der tausend Geschichten“, viermal zitiert.

Über *Dīpavamsaṭṭhakathā* und *Simākathā* ist wenig zu sagen. Erstere wird doch wohl ein Kommentar zu unserem D. gewesen sein, der ja allerdings zum Kommentieren geradezu herausfordert.²⁾ Die *Simākathā* war nach dem Titel, wie nach dem Inhalt der aus ihr entnommenen Mitteilung, eine Beschreibung der Grenzen des Mahāvihāra (vielleicht auch der anderen Klöster) in Anurādhapura.³⁾

Die *Sahassavatthaṭṭhakathā* scheint eine Sammlung von Legenden und volkstümlichen Erzählungen gewesen zu sein. Sie enthielt u. a. Geschichten aus früheren Existenzen der Helden Surāṇimāla, Goṭhayāmbara und Theraputtābhaya des Königs Duttā-

¹⁾ Von dieser wird MT 114, 10 angegeben daß man aus ihr eine Liste der verschiedenen Sekten entnehmen könne. Das Werk ist von MINAYEFF in JPTS. für 1889 herausgegeben und handelt allerdings von diesem Gegenstand.

²⁾ MT 293, 5—19 zu M 19, 82, MT 501, 6 zu M 37, 36

³⁾ MT 257, 17 zu M 15, 212.

gamanī. Auch ist in ihr die romanhafteste Geschichte von der Liebe des Prinzen Sālī zu dem Candālamädchen erzählt.¹⁾

Vinayaṭṭhakathā und Mahāvamsaṭṭhakathā werden zweimal in Gegensatz zueinander gebracht. Einmal heißt es, daß die Erzählung, Asoka habe täglich an die Kirche für verschiedene Zwecke eine bestimmte Geldsumme gespendet, aus der Vāk, nicht aus der Māk. stamme.²⁾ Die MT³⁾ will also offenbar nur anmerken, daß der Autor des M. an dieser Stelle nicht aus seiner gewöhnlichen Quelle, sondern aus der Vāk geschöpft habe. Māk. bezeichnet hier also nur die „Atthakathā des Mahāvamsa“, d. h. die Ak., auf der der M. beruht. Es spricht dafür ein anderes Zitat, wo im Gegensatz zu Vāk kurzweg Ak., das Grundwerk des M., steht.⁴⁾ Die zweite Stelle wo Vāk. und Māk. nebeneinander genannt werden (MT 257, 15–16 zu M 15, 212), bezieht sich auf die von Mahūda gezogenen Grenzen des Mahāvihāra, deren einzelne Marken nach der MT in beiden Quellenwerken angegeben waren. Endlich heißt es noch MT 230, 11 zu M 14, 3, daß nach der Vāk der Deva, der den jagenden Devānampiyatissa in Mahūdas Nähe locken wollte, die Gestalt eines *roh tamga* — so übrigens auch der MBv 117, 15 und der Thv. 35, 21' — nicht eines *gokanna* annahm.

Wenn die Vāk in Gegensatz tritt zur Ak. des M., so ist anzunehmen, daß letztere zum Suttapitaka gehörte. Die Notizen aus der ersteren, welche die MT. bringt, dürften einer historischen Einleitung entnommen sein, deren Inhalt, soweit wir aus den wenigen Notizen einen Schluß zu ziehen berechtigt sind, dem des Grundwerkes unseres M. nahe stand.

Von einem anderen Gesichtspunkte ist die Erwähnung von Mahābodhivamsakathā, Cetiyavamsaṭṭhakathā und Mahācetiyaavamsaṭṭhakathā zu beurteilen. Das erstgenannte Werk dürfte mit dem noch vorhandenen Mahābodhivamsa identisch sein, von dem unten die Rede sein wird, und der nach meiner

¹⁾ MT 324, 17, 325, 19, 326, 16 zu M. 23, 87 ff. 49 ff., 55 ff. — MT 440, 28 zu M. 33, 1–2, S. dazu oben S. 39.

²⁾ MT 139, 32–33 *imam attham Vinayaṭṭhakathānāyena vuttam na Mahāvamsaṭṭhakathāya*, zu M. 5, 83.

*Ratanattayanigrodhagilānānaṃ ti sārane
paccekam satasahasasam so dāpeti dīva dīva.*

³⁾ Die beiden Quellenwerke enthalten etwas abweichende Angaben über die Zahl der von den Theras Sora und Uttara im „Goldlande“ Bekehrten MT 223, 21 zu M. 12, 53. In unseren M. ist die der Vāk. übergegangen.

Ansicht dem 10. Jahrh. angehört.¹⁾ Die CVAk war offenbar ein Werk über die Dagobas in Ceylon. Man erwartet also, daß sie mit dem Thūpavaṇṇa in naherer Beziehung steht. Die MT gibt nun an der Stelle, wo sie von der CVAk spricht, an, daß hier die Darstellung des Vessantara-jātaka und des Abhinikkhamana im Dhūṭṭagabbha des Mahāthūpa ausführlich beschrieben sei. In der Tat wird im Thv die bildliche Ausschmückung der Reliquienzelle in der Ruānvāli Dagoba mit besonderer Breite geschildert, darunter auch die beiden erwähnten Vorwürfe.²⁾ Trotzdem kann die CVAk der MT nicht mit unserem Thv identisch sein. Dieser ist ohne Zweifel jünger als die MT, und hat die letztere benützt. Die CVAk dürfte also ein älteres Werk über den nämlichen Gegenstand und eine der Grundlagen unseres PThv sein, von denen dieser selbst in der Einleitung spricht. Ich werde auf den Gegenstand später zurückkommen. Die Mahācetiyaṇṇasattakathā behandelt offenbar im besonderen die Geschichte des von Dutthagamani erbauten Mahāthūpa. Sie wird nur MT. 368, 15-20 zu M. 28, 12 zitiert. Hier heißt es, daß in ihr genau die Ehrengeschenke angegeben seien, die Dutthagamani an die Leute verteilte, welche die Erbauung der Tope ermöglichenden Schätze auffanden. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die MCVAk mit der CVAk geradezu identisch. Der Hauptgegenstand war ja doch immer die Schilderung des Mahāthūpa. Auch der SThv. nennt sich in seiner Einleitung *Ekuvāṇṇa-vaṇṇa-vaṇṇa*.³⁾ Die betreffende Angabe enthält er aber (149, 19) nicht.

Etwas eingehender muß ich endlich von der Uttaravihāratthakathā und dem Uttaravihāramahāvamsa sprechen. Wie es eine Ak der Bewohner des Mahāvihāra gab, ebenso wird auch der Ausdruck *uttaravihāravāsīṇaṃ atthakathā*⁴⁾ gebraucht.

¹⁾ Vgl. unten S. 29. Die Stelle der MT 294, 8 *Mahāvuddhavaṇṇasattakathāya vuttikaṃ anekheṃ acchariyābhūtaguṇikaṃ samannagato* ist Glosse zu M. 19, 84 (*dhūṇḍo; anekābhūtaguṇito*). Auf welche spezielle Stelle des MBv die MT sich bezieht, dürfte freilich kaum festzustellen sein.

²⁾ MT 397, 21 zu M. 30, 88 *Vessantara-jātakamithānā ca abhinikkhamana-vithōrādhikāraṇā ca Cetiyaṇṇasattakathāya vuttanayena veditaḍḍaṇa*. Vgl. dazu PThv 68, 3 ff., SThv 188, 26 ff. Im letzteren entspricht fast eine ganze Textzeile dem einzigen Vers M. 30, 88.

³⁾ Vgl. Wickremasinghe, Catalogue of Sinhalese Manuscripts in the Brit. Mus. S. 139.

⁴⁾ MT 80, 11 und 10: 3. Der *uttaravihāravāsīṇaṃ Mahāvamsa* wird MT 86, 17 angeführt.

Ihrem Inhalte nach mag sich diese UVak. von der Tradition der Mahāvihāra Mönche mehr in Einzelheiten als in der Gesamtanlage unterscheiden haben. Wir können das aus den Zitierten entnehmen, welche die MT aus ihr beibringt. Auch die UVak. enthält eine Fülle historischer Details. Es wird z. B. bemerkt, daß in ihr die Geschichte der auf die Söhne des Kālasoka folgenden neun Nandafürsten erzählt werde, von denen der erste von unbekannter Abkunft und Ausländer gewesen sei¹⁾. Ebenso wird in ihr von der Zeit der Inauguration des Candagutta und von seinem Verhältnis zu Carakka gehandelt, wor es wünscht, kann sich dort Information erhalten. In der UVak. wird von Sisunaga, der die Dynastie des Ajātasattu stürzt, mitgeteilt, daß er der Sohn eines Adligen aus dem Clan der Licchavi war, erzeugt mit einer Hetäre, und daß er von einem „Ministersohne“ großgezogen wurde.²⁾ Die ganze Anekdote wird dann in der T ausführlich erzählt. Außer einigen belanglosen Angaben aus der UVak.³⁾ ist weiterhin ihre Mitteilung zu der Geschichte von Pandukābhaya und der Yakkhmi Cetiya bemerkenswert.⁴⁾ Sie zeigt, daß auch die romanhaften und märchenartigen Stoffe dem Kommentarwerke des „Nordklosters“ nicht fremd waren.

¹⁾ MT 117, 18 zu M 5, 15 *tesaṃ hi jettā pana aññātakulassa puttā ti ca paccantavāsiko ti ca tesaṃ navannaṃ upputtikammaṃ ca Uttaravihārāṭṭhaka-thāyaṃ vuttam.*

²⁾ MT 123, 37 zu M 5, 18 *yo Candaguttassa abhivāsikakālo yo ca ubhinnaṃ adhikāro so sabhākārena Uttaravihārāṭṭhaka-thāyaṃ vutto atthakeh etam oloketaṃ gaheṭabbo.* Unter den ubhinnaṃ sind Candagutta und Cānaka zu verstehen.

³⁾ MT 100 l. 2. — 101, 4 *Vesāliyaṃ hi aññātarassa Licchavirañño putto tassāyaṃ ekaya nagarasobhisiyā kucchammi gandapatisandhiko aññātarena pana amaccaputtena posso ti Uttaravihāravāsinaṃ atthakathaya vuttam.* Über die Licchavi s. Ruge Davids, *Buddhist India*, S. 27.

⁴⁾ MT 80, 11 ff. wird z. B. zu M 2, 2: 3 angegeben, daß in der ersten Dynastie nach Mahāsammata die UVak. den König Cetiya ganz anläßt und den Mucala zum Sohn des Upacāraka macht. Sie zählt infolgedessen nur 27 Könige statt 28. — MT 171, 8 v. u. zu M 6, 28 wird über die von Sihabūhas Vater, dem Löwen, bewohnte Höhle angegeben *tam pana guhaṃ atthāsabhappa-māyamaṇḍikaṃ ti Uttaravihārāṭṭhaka-thāyaṃ vuttam.* —

⁵⁾ MT 202, 16 ff. zu M 10, 62 *so pana tattha gacchanto 'ca pañhamam tassa bhavanaṃ gantvā tattha sattāham vasitvā tāya saddhīm abhiramitvā tāya mantetvā tato nikkhamma Cūṭapassanāma lenadvāre phatvā mahājanam dassetvā janaṃ hāsetvā tato khandhavāram āgato ti Uttaravihārāṭṭhaka-thāyaṃ vuttam.* Nach MT 201, 29 ff. war in der UVak. auch der Name des Gemahles der Yakkhmi, Jutindhara, genannt, der in der Schlacht bei Satabattū gefallen war.

An einer Stelle ist die UVak neben der Atthakathā schlecht-hin, d. h. der Ak. des Mahāvihāra, dem Quellenwerk des M., angeführt. Es ist dies in einer Notiz zur Geschichte der Suppadevi, wie sie mit ihren Kindern Sihabāhu und Sihasiyali, nachdem sie aus der Höhle des Löwen entronnen, zuerst wieder eine menschliche Ansiedelung erreicht. Es wird dabei ausdrücklich die Übereinstimmung der beiden Quellen hervorgehoben¹⁾

Die Anführung aus dem Mahāvamsa des Uttaravihāra endlich bezieht sich auf den genealogischen Abschnitt M 2. Hier heißt es V 14 „Zweihundertachtzigtausend waren die Fürsten, die Söhne und Enkel des Königs Sihassara, unter ihnen war Jayasena der letzte.“ Dazu wird nun in der T bemerkt „Im Mahāvamsa der Bewohner des Uttaravihāra heißt es Des Königs Sihassara Söhne und Enkel waren 82000 Fürsten, der jüngste unter ihnen war der König mit Namen Bhagusakka. Dessen Söhne und Enkel waren 82000 Fürsten, der jüngste unter ihnen war Jayasena.“²⁾ Man sieht also, daß der M des UV. um eine Dynastie mehr zählte als unser M. und auch, wie ich beiläufig bemerke, der D.³⁾

Die Zitate aus der UVak. und dem UVM erstrecken sich also auf die Genealogie der Könige vor Buddha, wie sie M. 2 und D. 3 dargestellt ist, auf die Stammesgeschichte des Vijaya, auf die Geschichte der indischen Könige vor Asoka, auf die des Pandukabhaya. Wir können mit Recht annehmen, daß die Tradition des Uttaravihāra den gleichen Stoff in annähernd gleicher Gruppierung überlieferte wie die des Mahāvihāra. Wir können nur nicht sagen, wie weit die UVak. und ihr M. zeitlich herabreichten. Es ist sehr bemerkenswert, daß die MT in ihrem zweiten Teile keinerlei Anführung mehr aus ihnen bringt. Man möchte fast vermuten, daß sie früher abbrachen, als unser M. und seine Quellen, etwa mit der Geschichte des Mahinda. Auch die historische Einleitung zur Samanta-Pasādika erstreckt sich nicht über Mahinda hinaus.

Aus den Anführungen der MT geht jedenfalls hervor, daß

¹⁾ MT 170, 13 zu M. 6, 18 *Atthakathāyam pana tesam paribhojanam parikkhittam, pathamam tālaputera yāgum dātā paucchā vatthāni dāpeti uttam, tath'eva Uttaravihāratthakathāya pi.*

²⁾ MT 86, 17—21

³⁾ Vgl. D. 3, 42—44. Damit erledigt sich auch, wie Oldenbourg, D., Introd. S. 1, Anm. 2 richtig gesehen hat, die von Turvonus ausgesprochene Ansicht, daß der D. der M. in der Version des Uttaravihāra sei.

ihr eine reiche Literatur vorlag. Damals existierten noch die umfangreichen Sammelwerke, die in den verschiedenen Klöstern als Kommentare, Atthakathā, zu den kanonischen Schriften aufbewahrt wurden. Es hatte aber auch, um von den auf uns gekommenen Werken des Buddhaghosa abzusehen, die sekundäre Literatur begonnen, in der einzelne Gegenstände, wie die Geschichte des Bodhibaumes, die der Thūpas usw. herausgegriffen und im Zusammenhange dargestellt wurden. Diese reiche Literatur hat die MT. wenigstens subsidiär herangezogen. In der Hauptsache schöpfte sie indessen aus der Siḥalaṭṭhakathā des Mahāvihāra.

VL. Der Inhalt des Quellenwerkes.

15. Der M. folgt in seiner Darstellung im ganzen genau dem Atthakathāmahāvamsa. Die MT. bringt aus ihm eine Reihe von Nachträgen und Ergänzungen. Eine Kombination der beiden muß uns also eine annähernde Vorstellung von dem Quellenwerke, auf dem der M. fußt, von seinem Charakter und seinem Umfange geben. Ich stelle also zunächst die Nachträge zusammen, von denen wir wissen oder annehmen können, daß die MT. sie der Ak. entnommen hat.

Der Übersichtlichkeit halber teile ich den gesamten Stoff des M. in sechs Teile: 1. Vorgeschichte. Legenden von Buddha und Genealogie, Kap. 1—2 = MT. S. 18—89, Geschichte des Vijaya und der ersten Könige auf Lankā bis Devānampiyatissa, Kap. 3, 1—11, 5 = MT. S. 167—208. — 2. Geschichte Indiens bis Asoka, Kap. 4, 1—8 = MT. S. 100—101, Kap. 5, 14—21 = MT. S. 117—129, 22—97 = MT. S. 129—142. — 3. Geschichte der Konzilien, der Sekten und der Theras. Kap. 3 = MT. S. 91—99, Kap. 4, 9—65 = MT. S. 101—111, Kap. 5, 1—13 = MT. S. 113—116; Kap. 5, 98—230 = MT. S. 142—160, 230—282 = MT. S. 160—166, Kap. 12, 1—54 = MT. S. 217—223. — 4. Devānampiyatissa und Mahinda. Kap. 11, 7—20, 28 (außer Kap. 12) = MT. S. 208—297. — 5. Die Könige nach Devānampiyatissa außer Duṭṭhagāmanī. Kap. 20, 29—31, 33 = MT. S. 298 bis 305, Kap. 33, 1 bis Schluß = MT. S. 438—502. — 6. Das Duṭṭhagāmanī-Epos. Kap. 22—32 = MT. S. 306—438.

16. Vorgeschichte. Das Quellenwerk, die alte Atthakathā oder genauer gesagt der als Mahāvamsa bezeichnete Teil

derselben, begann mit den Paliverson, die auch das Prooemion des D. bilden. In QS. a der MT werden sie ausdrücklich den Porana und der Atthakathā zugeschrieben. Auf sie folgte dann wohl in singhalesischer Prosa zunächst die Legende von den früheren Buddhas. Von diesem Abschnitt haben wir einen Niederschlag auch in der JNk. Die hier S. 44 aus der Ak angeführten Paliverse, welche eine Liste der Namen enthalten, dürften an der Spitze oder am Schluß der singhalesischen Prosaerzählung gestanden haben. Aus der JNk. geht zugleich hervor, daß die Geschichte des Dipakara besonders ausführlich behandelt war. Selbstverständlich steht dieser ganze Abschnitt der Ak in engster Beziehung zum Bodhāvamsa des Sutta-Pitaka. In der MT. ist die Legende vom Buddha Dipakara S. 77, 14 ff erzählt, die von den anderen Buddhas S. 35–40 und zwar, wie schon gezeigt wurde, in wörtlicher Übereinstimmung mit der JNk. Die Ak ist zwar nicht ausdrücklich als Quelle angegeben. Dies hat aber seine Begründung darin, daß der Verfasser der MT nicht direkt, sondern durch das Medium der JNk. seinen Stoff entnommen hat. Wir werden wohl kaum fehl gehen, wenn wir annehmen, daß der Text der JNk. und der MT nicht viel mehr war als eine Übertragung des alt-singhalesischen Textes.

Vom letzten Buddha Kassapa ging die Ak. auf den Gotama Buddha über. Nach der Fassung der MT 40–41 dürfte sein Leben bis zur *merubodhi* ziemlich cursorisch dargestellt gewesen sein. Charakteristisch war die Erzählung von der Vision, die Buddha nach erlangter Allwissenheit von der Geschichte seiner Kirche bis auf die Predigt seiner Lehre durch Mahinda in Lanka hatte. Daß dieser Passus in der Ak. stand, wird durch die Übereinstimmung der MT 42–43 mit dem D. I, 17–28 erwiesen. Der M., der offenbar die Breite seiner Vorlage vermeiden wollte, übergeht die Episode, weil ja später doch eine ausführliche Darstellung aller dieser Ereignisse folgen mußte.

Nun geht der Bericht der Ak. auf die Begebenheiten in Buddhas Leben bis zum Besuch bei dem Uruvela-Kassapa über. An der Spitze mag der merkwürdige Memoravers D. I, 29 gestanden haben, auf den dann die ihn erläuternde singhalesische Prosaerzählung folgte. Von besonderem Interesse war dann weiterhin der Abschnitt der Ak. über die drei Besuche des Buddha auf Ceylon. Der Text der MT 44–51 dürfte ziemlich genau dem der Ak. entsprechen. Der erste Besuch wird hier mit großer Aus-

fürhlichkeit geschuldet, während sich bezüglich der späteren Besuche die MT auf Kommentierung des M-Textes beschränkt. Am Schlusse des langen Abschnittes über den ersten Besuch nennt nun auch die MT. (51, 38) die Ak. als ihre Quelle. Offenbar hatten die Buddhabesuche sämtlich in der Ak. eingehende Darstellung gefunden. Sie galten eben für einen wichtigen Gegenstand. Es geht dies schon daraus hervor, daß das *‘dīpamaṇaṃ buddhassa* im Proömium des D., welches ja auch das der Ak. war, ausdrücklich als einer der zu behandelnden Gegenstände erwähnt wird.

Sehr beachtenswert ist nun, daß in der Geschichte des ersten Besuches der Text der MT mit dem des D. genaue Übereinstimmungen auch im Wortlaute aufweist. Beide Texte nehmen sich wie Übertragungen der gleichen Vorlage aus. Und das sind sie auch tatsächlich, weil sie eben beide enge an die Ak. sich anschließen. Wenn wir somit den Text der MT mit dem des D. vergleichend zusammenstellen, so gewinnen wir die Möglichkeit, sogar von dem Wortlaute des betreffenden Abschnittes der Ak. uns eine Vorstellung zu bilden.¹⁾

Für die große Genealogie in M. 2 = D. 3 wird in der MT. die Ak. ausdrücklich als Quelle angegeben.²⁾ Aber noch mehr. Der M. 2, 7 ff. gibt von den Dynastien zwischen Accima und Mahādeva lediglich die Zahl der Regenten an. Die MT. berichtet ausführlicher und zwar, wie aus S. 83, 9 sich folgern läßt, auf grund der Ak. So heißt es MT. 81, 15 ff. von der zweiten Dynastie, die auf Accima folgt, daß der Sohn dieses Fürsten von Mithila nach

¹⁾ Man vergleiche D. 1, 84. *kathaṃ gāmissama sukā aroḍā kadā pamuñcāma imāṃ suharaṇaṃ || aṇe ayaṃ yakkho mahānubhavo tejo samāpajati pajjalāya | sabbeva yakkhā vāyā bhavissare bhassā va mutṭha rajjā vātakkhitaṃ* mit MT. 50, 4 ff. *mayā pana dāsaṃ dāsaṃ kukkū gantvā aroḍā bhavissāma, imāhā bhaya kadā muccissāmuṭṭi ca, aṇe pana ayaṃ mahānubhavo yakkho tejo-samāpanno taṃ samāpajjassati, mayā sabbe pi jettakkhayaṃ patvā paṭvāte khattabhayaṃ vya bhavissāma*. Oder D. 1, 76. *sakkadāhaya Gotamo dīpaṃ iddhiyā bandhaṃ va goṇaṃ dāṭṭharaṇṇakādhitaṃ āpeṇa dīpaṃ upanāmayi muṇe yugaṃ va navaṃ dāṭṭhadhammaveditaṃ |* mit MT. 51, 1 ff. *Gaṇidīpaṃ āharitvā iminā āpeṇa saddhā yottena bandhittvā saṅghāṇaṃ* (s. Sgh. aṅgulu, Graces, Etymologie des Sgh. u. d. W.) *karonto vya yugagope bandho vya ca ekato katvā*.

²⁾ MT. 77, 3 ff. *suddhavarmanā tī iminā padena dassitaṃ bhagavato lokya-uppatin pi dassitaṃ Atthakathāyaṃ eva vuttakkamena Mahāsammataṃ paricchedaṃ pi dassitaṃ Mahāsammataṃ jassati ādā āha.*

Kusavati ausgewandert sei und dort eine neue Herrschaft gegründet habe. „Dessen Söhne und Enkel, neununddreuzig an Zahl, führten dort als Könige die Regierung und wohnten daselbst.“ Und dann weiter Z. 29 ff. „Von diesen insgesamt hundert Königen war der jüngste der König mit Namen Arindama. Dessen Söhne, Enkel und Urenkel, sechsundfünfzig Könige, regierten in der Stadt Aynjha. Unter diesen 56 Königen war der jüngste der König mit Namen Duppasaha. Dessen Söhne und Enkel regierten in der Stadt Baimasi und waren sechzig Könige.“ In der gleichen Weise werden die übrigen Dynastien aufgezählt, wobei immer die Zahl der Fürsten, die Hauptstadt und der letzte König jeder Dynastie genannt werden. Es ist dies genau die Methode, die der D. befolgt.) Dieser gibt die Ak demnach getreulich wieder, während der Autor des M. in dieser stereotypen Wiederholung eine der Weitschweifigkeiten seiner Vorlage sah, die er meiden zu müssen glaubte.

Die Übereinstimmung zwischen M^f und D. geht aber noch weiter, und abermals ist sie darin begründet, daß beide an die Ak. sich enger anschließen als der M. In 9b—10a sagt der M. „fünfundzwanzig Könige und zwölf und (wieder) zwölf und weiterhin neun und vierundachtzigtausend mit Makhadeva an der Spitze.“ Zu den beiden letzten Dynastien bemerkt nun die M^f 83, 6 ff. „Von diesen neun Fürsten war der jüngste Sagaradeva mit Namen. Sein Sohn war Makhadeva. Dessen Söhne, Enkel und Urenkel, vierundachtzigtausend Könige, regierten in der Stadt Mithila, heißt es in der Atthakatha.“ Nach der Atthakatha hätte man also, fährt die M^f fort, 84001 Fürsten zu zählen. Die gleiche Berechnung ergibt sich nun aus dem D. 3, 34—35. Hier wird zunächst Sagaradeva als der letzte der vorhergehenden Dynastie genannt. Dann fährt der D. fort „Sein Sohn war der freigebige Fürst Makhadeva. Dessen vierundachtzigtausend Söhne und Enkel regierten in der Stadt Mithilanagara.“

Einen ganz ähnlichen Rechnungsfehler des M. berichtigt die

*) Man vergleiche beispielsweise D. 3, 16

*tesaṃ pacchimatto rājā Duppasaho mahāsaro
puttā paputtikā tassa saṭṭhi te bhūmipālā,
mahārājāṃ kareṣum Bārāṇasiputtame ||*

mit M^f 81, 33 ff. *tattha ya tesaṃ chaṭṭhaṇṇasa rājānaṃ kanittho Duppasaho
nāma rājā, tassa puttānattapanattā Bārāṇasīnagare rājāṃ anusāretā saṭṭhirā-
jāno eṭṭhi aṭṭho.*

MT in bezug auf die folgende Dynastie. Im M. 2, 10b heißt es „und (abermals) vierundachtzigtausend Fürsten mit Kaṭarajanaka an der Spitze.“ Hierzu bemerkt die MT 83, 13 ff., von den vorhergehenden 84000 Fürsten der Dynastie des Mahādeva habe der letzte Nimi geheißten. Sein Sohn sei Kaṭarajanaka gewesen, dessen Sohn Samaṅkara, dessen Sohn Asoca. Die Nachkommen des Asoca, 84000 an Zahl, hätten in Baranasi regiert. So berichtet die Aṭṭhakathā. Die Gesamtzahl beträgt somit 84003 Könige. Auch hier stimmt der D. mit der MT überein, indem er nach dem Könige Nemīya (= Nimi der MT.) zunächst den Kaṭarajanaka, Samaṅkara und Asoka (= Asoca der MT) nennt und von dem letztgenannten 84000 Fürsten in Benares abstammen läßt.¹⁾

Die kleinliche Rechthaberei der MT gegenüber ihrer Vorlage ist für uns wichtig. Sie zeigt uns, mit welcher Genauigkeit sie die Ak. wiedergab. Andererseits sehen wir aus der Übereinstimmung zwischen MT und D., daß erstere sich auch im Wortlaute an ihr Original zu halten pflegte. Die Seiten 81–83 der MT dürfen wir als ziemlich wortgetreue Übertragung des entsprechenden Abschnittes der altsinghalesischen Aṭṭhakathā auffassen. Ich glaube, daß wir das Recht haben, von unserer Stelle auch auf andere Anführungen der MT aus der Ak. einen Schluß zu ziehen.²⁾

Auf das eingehendste beschäftigte sich die Ak. den Anführungen der MT zufolge mit der Geschichte von Vijayas Verfahren. Sie enthält ausführlich das Gespräch, das Siḥabāhu mit seiner Mutter über seine Herkunft führt. Eine andere Mitteilung über die Rückkehr der Suppadevi mit ihren Kindern aus der Wildnis wurde oben schon erwähnt. Ferner heißt es, daß in der Ak. auch die Rüstung beschrieben sei, in der Siḥabāhu auszog, seinen Vater, den Löwen, zu bekämpfen. Auch der Tod des Vijaya scheint in der Ak. genauer beschrieben gewesen zu sein.³⁾

¹⁾ D. 3, 37–38

*Nemīyaputto Kaṭarajanako, tassa putto Samaṅkaro
Asoko nāma so rājā muddhāvasittakhattiyo ||
caturāsiti sahasāni tassa puttapaṇṇakā |
mahārājāṃ kārayimāsu Bārāṇasipurattame ||*

²⁾ Auch für die Angaben über die nächste Verwandtschaft des Buddha wird MT 67 7 die Ak. als Quelle angeführt. Sie enthält also den ganzen genealogischen Abschnitt = M. 2, D. 8.

³⁾ *Tam ubhinnaṃ kathāśāṭṭhaṃ Aṭṭhakathāya vuttanayena ñeyyam.* MT

Zu der Geschichte der Nachfolger des Vijaya bis auf Devānampiyatissa (M 8, 3—11, 5) haben wir nur ein paar Notizen aus der Ak. Die erste ist die Angabe, daß Paṇḍukābhaya, als er zum Kriege gegen seine Oheime zog nach der Ak. nicht vier, wie der M. angibt, sondern fünf Jahre am Dolaberge gewelt habe. Später heißt es dann wieder, daß er am Arutthaberge der Ak. zufolge sechs, nicht sieben Jahre gewelt habe. Die Chronologie wird auf diese Weise wieder ausgeglichen. Diese Anführung zeigt uns einerseits, wie detailliert der Bericht der Ak. gewesen sein muß, und andererseits, mit welcher Genauigkeit der Verfasser der MT den M. nach der Ak. kontrolliert. Endlich wird berichtet, daß die Gründung der Stadt Anurādhapura in der Ak. geschildert ist.¹⁾

17 Geschichte Indriens bis Asoka. Die Beiträge der MT zur indischen Geschichte, für die die Ak. ausdrücklich als Quelle genannt wird, sind nicht eben zahlreich. Es wird z. B. angegeben, daß die Ak. die zehn Söhne des Kāśoka mit Namen nenne, was im M. nicht geschieht. Eine andere Notiz zeigt, daß in der Ak. ausführlicher erzählt war wie Nigrodha in den Palast des Asoka kam. Nach einer dritten endlich war in der Ak. der festliche Aufzug, in welchem Asoka die Mönchsgemeinde aufsuchte, um sie in seinen Palast zu laden, sowie die Bewirtung selber genauer geschildert. Solche Aufzüge gehören ja in ihrer stereotypen Form zum ständigen Inventar der Darstellung des M.²⁾

Wir sehen immerhin, daß auch die indische Geschichte, soweit sie für das Verständnis der Entwicklung des Buddhismus von Belang war, in der Ak. berücksichtigt war. Nun bringt aber gerade in

169, 19 zu M. 6, 11 — Zur zweiten Stelle MT 170, 13 zu M. 6, 17 ff. u. S. 58, Anm. 1 zu *kumāro Atthakathaya vuttanayena paṭiyatto gihukcāram gantvā attho* MT 171, 31 zu M. 6, 28. *gato ti Atthakathānayaena vicarito* (?) MT 186, 8 zu M. 7, 3.

¹⁾ *Atthakathayaṃ pana pañca vassānāṃ vuttam* MT 200, 11 zu M. 10, 45, *Atthakathayaṃ pana cha iti vuttam* MT 202, 23 zu M. 10, 63. *Atthakathāya vuttanayena pararam agganagarāṃ tasmāpyeva gāme māpeṇ*, MT 204, 26 zu M. 10, 75.

²⁾ MT 117, 11 zu M. 5, 14, *tesam pana nāmaṃ Atthakathāyaṃ vuttam*. MT 137, 3 zu M. 5, 64 *ettha Atthakathayaṃ vuttanayena „nāhaṃ pure vāṇakulūpago“ ti evamāhāsi tasmāntvā pacchā attano pakatiga eṇa saṅg'vriyāpa-kagamanena upiyam*. MT 138, 33 ff. zu M. 5, 77 78 *yam etaṃ idha saṅkhitam, taṃ Atthakathaya vuttanayena vuttam, taṃ iato āriyyam gantvā, Atthakathāya vuttanayena mahatā parihāragamanena saṅghamaṃ gantvā*.

diesem Abschnitte die MT eine Fülle neuen Materials und zwar von echt volkstümlichem Charakter, namentlich zur Geschichte des Candagutta.¹⁾ Woher stammen nun diese Erzählungen? Auch hier ist ein Teil wenigstens der Ak. entnommen, anderes aus der Uttaravibhāratthakathā. Die letztere wird ausdrücklich als Quelle zitiert für die Geschichte des Susannaga, für die der neun Nandafürsten und für die des Candagutta.²⁾ Allein aus der Stelle, welche den Abschluß des ganzen Abschnittes bildet, ist zu ersehen, daß, abgesehen von der Geschichte des Verhältnisses zwischen Candagutta und Canakka, die Atthakathā die Basis für den Bericht der MT bildete.³⁾ Wir können also folgern, daß die Geschichte der Nandafürsten, die vom Ursprung der Moriyadynastie, von der Abkunft des Candagutta und seiner Thronbesteigung in den beiden Atthakathās des Uttaravihāra und des Mahāvihāra vorkam, die von Canakka aber nur in der des erstgenannten Klosters.

Leider vermögen wir nicht mit Sicherheit zu sagen, was die Quelle ist für die unmittelbar folgenden Erzählungen von Bindusāras wunderbarer Geburt, von Candaguttas Tod und dem Dämonen Devagabbha, von den Schwangerschaftsgeüsten der Gattin des Bindusāra und der Geburt und Jugend des Asoka.⁴⁾ Die MT enthält keinerlei Angaben. Vielleicht hat aber doch das argumentum e silentio eine gewisse Berechtigung, daß eben deshalb die Ak. als Quelle angesehen werden darf, weil keine andere Quelle namhaft gemacht ist. Es finden sich in der MT. häufig kurze Detailangaben, wie z. B. Nennung von Eigennamen, die im Text des M. nicht vorkommen, und ähnliche ergänzende Notizen. Wir können auch von diesen doch kaum etwas anderes annehmen, als daß sie aus der Ak. stammen, wenn dies auch nicht ausdrücklich angegeben ist.

18. Wenige Nachträge liefert die MT zur Geschichte der

¹⁾ Vgl. oben S. 42 ff., MT. 117 ff.

²⁾ MT. 101, 8, 117, 15; 123, 38. Vgl. oben S. 55.

³⁾ MT. 123, 37. 124, 3. *yo Candaguttassa abhisiṃhitakālo yo ca tesam ubhinnaṃ adhikāro so sabbākārena Uttaravihāratthakathāyaṃ vutto atthikeh' etam oloketaṃ gahetabbo mayāṃ pana accantaṃ kathetabbaṃ samayāvirodhaṃ na khamattam eva dassayimha etthāpi Cāpakassa adhikāro ca Candaguttassa pana kamena gahitāti ādi adhikāro ca vuseso, itaraṃ Atthakathāyaṃ eva vuttam dassayimha.* Der Text der Worte *pana kamena gahitāti* ist verderbt.

⁴⁾ MT. 124, 4—129, 8. S. oben S. 43 ff.

Konzilien und der Theras, keine überhaupt zu der des Devanampiyatissa und des Mahinda. Letzteres ist ohne weiteres begreifbar. Die Begründung der Buddhakirche auf Ceylon bildet in der ersten Hälfte des M. den wichtigsten Gegenstand. Der Verfasser hat hier seine Quelle vollständig ausgeschöpft. In keinem Abschnitte besteht auch zwischen M. und D. so große Übereinstimmung wie hier. Beide Werke geben eben den Inhalt der Ak. mit ziemlicher Genauigkeit wieder. Zu der Konziliengeschichte wird MT. 99, 2 (zu M. 3, 41) nachgetragen, daß die erste „Sangiti“ in der Ak. auch als Vibhāyavāda bezeichnet werde. Auch wird MT. 108, 8 (zu M. 4, 39—41) in der Vorgeschichte des zweiten Konzils angegeben, daß das Zwiesgespräch des Kālasoka und seiner Schwester, die den König auffordert, die Buddhalehre unter seine Obhut zu nehmen, in der Ak. mitgeteilt sei.¹⁾ Zu der Geschichte der Missionen (M. Kap. 12) findet sich MT. 223, 21 eine Notiz über die Zahl der in Suvannabhūmi Bekehrten aus der Ak., neben einer solchen aus der Vinayattthakathā, die bereits oben (S. 53, Anm. 3) angeführt wurde. Endlich gehört in die Geschichte der Theras eine Mitteilung MT. 300, 33 zu dem Berichte über den Tod der Sanghamittā und der übrigen großen Theris aus Mahindas Zeit in M. 20, 57. Es geht daraus hervor, daß in der Attthakathā die Namen der dahingeschiedenen Nonnen aufgezählt werden. Wir sehen aus den Anführungen der MT. immerhin so viel, daß offenbar auch alle die Berichte, welche der M. über die Konzilien und über die hervorragenden Kirchenväter bringt, bereits in der Ak., und zwar in noch größerer Ausführlichkeit und mit noch mehr Einzelheiten, sich befinden haben müssen.

19. Zur Geschichte der späteren Könige außer Dutthagamani finden sich in der MT. zwei Notizen aus der Ak. Die eine, die mir nicht völlig klar ist, bezieht sich auf Sūratissa, den Nachfolger des Mahāsiva.²⁾ Die andere bezieht sich auf Kanittthātissa und dessen Regierungszeit.³⁾ Sie ist aus dem Grunde

¹⁾ *Ubbhinnam vacanopavacanāṃ Attthakathāyaṃ eva vuttam*

²⁾ MT. 302, 6 zu M. 21, 8. *Mahāsivakanitttho ti Sūratisso tadaccaye ti ca vattabbe pana Attthakathakūḍasamabhūtenopaloddhantarikena pamādadossena idha (sa) upapariḷḷhanto Utti yassa kanitttho Sūratisso tadaccaye ti ādām āka.*

³⁾ MT. 481, 23 zu M. 36, 6. *Katthaci attthārassa samā ti tikkanti, tam pamādalekham, evaṃ hi d h aṭṭhāpisa, wie im Text des M. steht) Attthakathāyaṃ vuttam*

von Wichtigkeit, weil sie uns beweist, daß der Mahāvamsa der Ak. sicher mindestens bis gegen den Ausgang des 2. Jahrh. n. Chr. herabreichte. Es wird damit wahrscheinlich, daß er wie D. und M. bis Mahāsena sich erstreckte, wofür ja auch die Übereinstimmung von D. und M. spricht.

Aber gerade von der Art, wie in der Ak. die Geschichte dieser späteren Könige behandelt war, vermögen wir uns eine ziemlich klare Vorstellung zu machen. Wir haben oben (S. 15, Anm. 3) gesehen, daß in diesem Teile ziemlich viele Verse des D. und M. im Wortlaute übereinstimmen. Es sind dies u. a. Verse, welche der M. immer überschriftartig an die Spitze des jedem Könige gewidmeten Abschnittes stellt, und welche die allgemeine Angabe über Namen, Verwandtschaft und Regierungszeit enthalten. So z. B.

„Nach des Vakkāṇṇikatisa Tod führte dessen Sohn
Gajabāhugāmaṇi 22 Jahre die Regierung“ D 22, 23 =
M 35, 115.

oder:

„Nach dem Tode des Mahallakanaga führte sein Sohn
Bhāṭṭikatisaka 24 Jahre die Regierung in Lanka,“ D 22, 30
= M 36, 1.

Solche Verse gleichen Wortlautes gehen ohne Zweifel auf die Ak. zurück. Wir können also annehmen, daß hier, in der Ak., immer zu Anfang jedes neuen Abschnittes zunächst solch ein allgemein orientierender Vers in Pāli-Sprache stand. Dann folgten die Einzelheiten über die Regierung des betreffenden Königs, wie wir sie aus dem M. und der Mṭ. entnehmen können, der Hauptsache nach in singhalesischer Prosa.

Reichlicher fließen die Notizen zum Duṭṭhagāmaṇi-Abschnitte. Hier war die Ak. sehr ausführlich und reich an Details.¹⁾ So ist die Feier der Grundsteinlegung des Mahāthūpa offenbar bis ins einzelste geschildert. Es wird z. B. aufs genaueste beschrieben, wie der König die einzelnen Theras, die mit Siddhattha zusammen in seiner unmittelbaren Nähe standen, nach ihren Namen fragt und in ihren Namen günstige Vorzeichen für das Gelingen seines Unternehmens erkennt.²⁾ Der ganze Passus ist der Ak.

¹⁾ Auch ein Zitat in Buddhaghosas Aa. 235 aus der Mahā-Aṭṭhakathā bezieht sich auf den König Duṭṭhagāmaṇi (ed. E. Mülller, S. 90).

²⁾ Mṭ 379, 2 v u. — 381, 17, zu M. 29, 56. Vgl. dazu oben S. 38 Anm. 1.

entnommen, und er ist auch deshalb von Interesse, weil wir aus ihm eine Vorstellung gewinnen können, wie im Original die Paliv-verse verteilt gewesen sein mögen. Am Schlusse heißt es nämlich *as Attakathāya vuttam, vuttam pi e' tam* und nun folgt der Memorialvers D. 19, 8, der nichts enthält als die Namen der zwölf Theras. Es darf wohl angenommen werden, daß der Vers ganz ebenso in der Ak. stand und aus ihr in den D. übernommen wurde.

Ebenso wird der Akt der Grundsteinlegung selbst eingehender geschildert und dabei ein Zitat aus den *Porana* angeführt, das dem Verse D. 19, 9 entspricht.¹⁾ Die Ak. wird in diesem Falle nicht genannt, sie darf aber unbedenklich, wie schon das Zitat zeigt, als die Quelle angenommen werden, aus welcher der Autor der MT. geschöpft hat. Sie war es gewiß auch für den unmittelbar folgenden Abschnitt der MT., in dem beschrieben wird, wie der König zu den vier Theras Mahabuddharakkhita, Manacchamarakkhita, Mahasangharakkhita und Mahānanda, die im Osten, Süden, Westen und Norden Aufstellung genommen haben, herantritt und ihnen seine Verehrung bezeugt.²⁾

Weiterhin bringt die MT. Notizen aus der Ak. bei, die sich auf den Lohapasāda, auf die Herbeischaffung des Materials zur Herstellung der Reliquienzelle (*dhātugabbha*) des Mahathūpa und auf deren Ausschmückung, sowie auf das Fest der Reliquienbeisetzung (*dhātuvadhāna*) beziehen.³⁾ Man sieht daraus deutlich, mit welcher Ausführlichkeit in der Ak. die Geschichte von Dutthagāmanas Bauunternehmungen behandelt war.⁴⁾

Auch die Abschnitte rein epischen Inhalts M. 22—25 haben

¹⁾ MT. 331, 1 v u — 332, 31 zu M. 29, 50. Vgl. PThv. S. 59 Z. 30 ff.

²⁾ MT. 333, 9—334, 27 zu M. 29, 64. Vgl. PThv. S. 60, Z. 4 ff. Vgl. zum ganzen oben S. 10.

³⁾ MT. 336, 2 ff. zu M. 27, 42, MT. 332, 31 und 36 zu M. 30, 57—58, MT. 337, 36 zu M. 30, 91 MT. 41, 27 zu M. 31, 34. Auch sonst finden sich Einzelheiten beigelegt. So werden MT. 374, 16 zu M. 29, 18 die Namen der beiden Minister nach der Ak. genannt, welche der König mit der Ausschmückung des Barpatzes des Mahathūpa beauftragt hat. MT. 430, 11 v u. wird gesagt, daß die M. 32, 29 erwähnte Hungersnot in der Ak. den Namen *Pāsāpachātaka* führe.

⁴⁾ Daß auch die Widerlegung der Einwürfe, die etwa gegen die Wahrscheinlichkeit des Berichtes über den Inhalt der Reliquienkammer des Mahathūpa erhoben werden könnten, in MT. 398, 28 ff. aus der Ak. entnommen ist, geht aus einer Note des PTh. 69, 3 hervor, in der sie auf die *Porāṇa* zurückgeführt wird. Vgl. SThv. 178, 6 und oben S. 38.

ihre Grundlage in der Ak. Allerdings bringt die MT nur ein paar ergänzende Notizen, diese zeigen aber, wie das Originalwerk auch Einzelheiten enthielt, die Mahānāma in seinem Werk übergang. So erzählt beispielsweise die Ak., daß auch vor der Geburt ihres zweiten Sohnes, des Tissa, Bruders des Dutthagāmaṇi, die Mutter Vihāradevi von eigentümlichen Schwangerschaftsgelüsten befallen wurde.) Und an einer anderen Stelle wird nach der Ak. bemerkt, daß an dem Platze, wo Dutthagāmaṇi von der Straße nach Anurādhapura abbog, um auf Mahelanagara zu marschieren, die Stadt Nivattagiriṇagara erbaut wurde.⁷⁾ Die längste Anführung aus der Ak. bezieht sich auf die Schwangerschaftsgelüste der Vihāradevi. Die Erzählung wird eingeleitet mit den Worten: *śāleśvīṇi, Atthakathāya vuttanayena molakataṃ upagatābhāmarasaddena jānetaṃ*.⁸⁾

Überblicken wir die Anführungen der MT aus der Ak., so finden durch sie die Angaben der QS. a, d, e volle Bestätigung. Der gesamte Stoff, den unser M. bietet, lag bereits in der Ak. vor, und zwar im wesentlichen wohl in der gleichen Anordnung. Aber der Bericht der Ak. ist sehr viel reicher an Einzelheiten. Der gegen ihn erhobene Vorwurf allzu großer Breite ist uns wohl verständlich. Weniger klar ist uns, für welche Abschnitte der Vorwurf übermäßiger Kürze gerechtfertigt sein könnte. Jedenfalls ergibt sich schon aus den Notizen der MT., daß das Originalwerk, d. h. der Mahāvamsa der Atthakathā, der von ihr meist kurzweg Atthakathā genannt wird, einen ganz beträchtlichen Umfang besessen haben muß. Vergrößert wurde der Umfang noch durch die häufigen Wiederholungen, von denen M. 1, 2 die Rede ist, und die in unserem M.-Texte und in der MT. naturgemäß nicht zum Ausdruck kommen können.

20. Mit dem, was ich bisher aus der MT mitgeteilt habe, ist aber, wie ich glaube, der Stoff, den sie der Ak. entnommen hat, noch keineswegs erschöpft. Es findet sich in der MT noch eine große Zahl von Einzelnotizen, bei denen keine Quelle erwähnt

⁷⁾ MT 317 33 *tāya pana evaṃūpo dohaḷo vppaṇṇi, supupphutāṃhi campakaruḷḷie supāṇṇitte sayane sayitvā 'va puppham upasāṅghitukāmā ahoṃ, rājā taṃ jānitvā tathā katvā taṃ paṭippasāmbhūperitī Atthakathāyaṃ vuttaṃ* (zu M. 22, 72—73).

⁸⁾ MT 346, 24 *tasmāṃ thāne kaṭam nagaraṃ Nivattagiriṇagaraṃ nāma jātan ti Atthakathāyaṃ vuttaṃ* (zu M. 25, 48).

⁹⁾ MT 313, 15 zu M. 22, 42—43 und 49. Vgl. oben S. 40, 41.

ist, oder die mit einem allgemeinen *suttam hoti* eingeführt werden. Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß auch solche Notizen zum großen, ja vielleicht zum allergrößten Teil der Ak entnommen sind. Aber wir haben hier doch nur eine Wahrscheinlichkeit, keine Gewißheit. Es ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß derartige Angaben aus der mündlichen Überlieferung oder aus anderen Schriftquellen stammen.²⁾ Ich weise daher auch nur in aller Kürze auf solche Einzelnotizen hin.

Häufig werden in der MT. Namen genannt, die im Texte des M selbst nicht vorkommen. So wurden z. B. vom Könige *Devanampiyatissa* drei Gebäude errichtet, welche der Anula und ihren Gefährtinnen als Nonnenkloster dienen sollten. Die MT³⁾ gibt dazu die Namen⁴⁾. Der Held *Velusumana* des *Kakavannatissa* hat keckerweise das beste Streitroß des Königs *Elara* aus dem Marstall in *Anuradhapura* entführt. *Elara* schickt einen seiner Helden auf dem zweitbesten Renner zur Verfolgung aus. Die MT nennt den Namen dieses Helden und seines Pferdes.⁵⁾ An einer anderen Stelle wird der Teich, von dessen Anlegung durch *Dutthagāmaṇi* der M erzählt, *Paṭotavāpi* genannt.⁶⁾ Wenn wir bedenken, wie reich die Ak offenbar gerade an Namen war, so liegt die Vermutung nahe, daß der Autor der MT auch solche Namen in ihr gefunden hat. Besonders viele Namen bringt die Ak., wie wir gesehen haben, in der Beschreibung der Grundsteinlegungsfeier des *Maṭṭhīpa*. Die MT fügt noch zwei weitere Namen hinzu. Der Meister, der dem Könige den Rat gibt, den *Thūpa* nach dem Modell einer Wasserbasse anzulegen, d. h. in Halbkugelform, wird *Sirivaddhaka* „der Heilmehrer,“ sein Gehilfe *Acala* „der Unerschütterliche“ genannt.⁷⁾ Beide Namen enthalten eine günstige Vorbedeutung und passen vorzüglich in den Rahmen der übrigen Anführungen aus der Ak., so daß wohl auch sie daraus entnommen sein dürften.

Eine Reihe kurzer Notizen, die mit *suttam hoti* eingeführt und dadurch als annähernd wörtliche Zitate charakterisiert werden,

²⁾ MT 92, 25–30, ist z. B. mit *suttam hoti* ein Zitat aus der Smp. 283 (von *sattākaparimibbute* bis *cuttāyacānam anussaranto* wörtlich angeführt).

³⁾ *Cūḍagaya Mahāgāya* und *Sirivaddhaka* MT 291, 22 zu M 19, 68.

⁴⁾ Der Held heißt *Nandasarathi*, das Pferd *Sirigutta* MT 3, 5, 32 und 33 zu M 22, 65.

⁵⁾ MT 346, 3 v. u. zu M 26, 51.

⁶⁾ MT. 387, 17–20 zu M 80, 11–14.

mag ebenfalls aus der Ak. stammen. So wird z. B. die Stelle, wo Elāra im Zweikampfe mit Dutthagāmaṇi fiel, mit den Worten „südlich von Anurādhapura, westlich von dem Topferdorfe und östlich von dem Haus mit dem Bilde des Elāra“ näher bezeichnet.¹⁾ In ähnlicher Weise finden wir in der MT. eine genauere Bestimmung des Platzes, wo Dutthagāmaṇi den Bhalluka besiegte.²⁾ Hierher gehört auch die Notiz, daß Anulā mit fünfhundert Mädchen und mit ebensovielen Haremsfrauen zusammen von der Theri Saṅghamittā die Weihen empfing.³⁾ Auch derartige Zahlenangaben scheinen in der Ak. beliebt gewesen zu sein.

Die Erzählung von Bhadda,¹ MT 405—407, die eine Verbreiterung von M. 31, 5—14 darstellt, dürfte wohl auch aus der Ak. stammen, wiewohl diese nicht als Quelle genannt wird. Es scheint, daß die ganze Geschichte von der Herbeifolung der Reliquien für den Maññhūpa in ihr sehr ausführlich behandelt war. Es wird ja auch von der MT. im Verlauf ihrer paraphrasierenden Erörterungen 411, 27 die Ak. einmal erwähnt. Gerade die Umständlichkeit der Darstellung, die Weitschweifigkeit der Reden, gegenüber der knappen Kürze im M., spricht dafür, daß der ganze Passus aus der Ak. übertragen wurde.

VII. Schlußfolgerungen.

21 Wir können nun das Ganze rekapitulieren und die Entwicklung der ältesten historischen Tradition in Ceylon verfolgen.

1. In der Zeit vor Buddhaghosa existierte in Ceylon eine umfangreiche Kommentarliteratur zum Tipiṭaka, geschrieben in singhalesischer Prosa und untermischt mit Pälversen. Es bestand für diese Literatur der Sammelname *Atthakathā* oder *Sihalatthakathā*, man bezeichnet sie wohl auch als Werk der *Porāṇā*, „der Alten“

2. Solche *Atthakathās* gab es in verschiedenen Klöstern der

¹⁾ *Anurādhapurassa dakkhinadiseābhāge kumbhakāraganapaccḥime Elārapaṭimāgharassa puratthime ti vuttanī hoti* MT 349, 3—5 zu M. 25, 70.

²⁾ *Esa nāgo mahāsueānassa uttaradiseābhāge patitthito Puradevassa passalo paccosakānto Mahānāhārassa anto samāya supātṭhito aśalo hutvā aṭṭhāsīti vuttanī hoti* MT 351, 24—27 zu M. 25, 87.

³⁾ *Pañcahi kaṣṣāsatēhi pañcahi antepurikusatēhi ca saddhanī ti vuttanī hoti* MT 291, 9—10 als Erklärung zu *Anulā sē saparīsā* in M. 19, 64.

ist, oder die mit einem allgemeinen *vuttam hoti* eingeführt werden. Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß auch solche Notizen zum großen, ja vielleicht zum allergrößten Teil der Ak. entnommen sind. Aber wir haben hier doch nur eine Wahrscheinlichkeit, keine Gewißheit. Es ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß derartige Angaben aus der mündlichen Überlieferung oder aus anderen Schriftquellen stammen¹⁾. Ich weise daher auch nur in aller Kürze auf solche Einzelnotizen hin.

Häufig werden in der MT. Namen genannt, die in Texten des M. selbst nicht vorkommen. So wurden z. B. vom Könige Devānampiyatissa drei Gebäude errichtet, welche der Anula und ihren Gefährtinnen als Nonnenkloster dienen sollten. Die MT. gibt dazu die Namen.²⁾ Der Held Velusumana des Kakkavattissa hat keckerweise das beste Streitroß des Königs Elāra aus dem Marstall in Anurādhapura entführt. Elāra schickt einen seiner Helden auf dem zweitbesten Reiter zur Verfolgung aus. Die MT. nennt den Namen dieses Helden und seines Pferdes.³⁾ An einer anderen Stelle wird der Teich, von dessen Anlegung durch Dutthagāmaṇi der M. erzählt, Paṇḍitavāpi genannt.⁴⁾ Wenn wir bedenken, wie reich die Ak. offenbar gerade an Namen war, so liegt die Vermutung nahe, daß der Autor der MT. auch solche Namen in ihr gefunden hat. Besonders viele Namen bringt die Ak., wie wir gesehen haben, in der Beschreibung der Grundsteinlegungsfeier des Mahāthūpa. Die MT. fügt noch zwei weitere Namen hinzu. Der Meister, der dem Könige den Rat gibt, den Thūpa nach dem Modell einer Wasserblase anzulegen, d. h. in Halbkugelform, wird Sīrivadāhaka „der Heilmehrer“, sein Gehilfe Acala „der Unerschütterliche“ genannt.⁵⁾ Beide Namen enthalten eine günstige Vorbedeutung und passen vorzüglich in den Rahmen der übrigen Anführungen aus der Ak., so daß wohl auch sie daraus entnommen sein dürften.

Eine Reihe kurzer Notizen, die mit *vuttam hoti* eingeführt und dadurch als annähernd wörtliche Zitate charakterisiert werden,

¹⁾ MT. 92, 26—30, ist z. B. mit *vuttam hoti* ein Zitat aus der Smp. 283 (von *vattahaparmibbute* bis *vuttapaccanam anussaranto* wörtlich eingeführt).

²⁾ *Cūḍapaṇa*, *Mahagāyā* und *Sīrivadāha*. MT. 291, 22 zu M. 19, 66.

³⁾ Der Held heißt *Aṇḍasārathi*, das Pferd *Sīrīvuttā*. MT. 315, 32 und 33 zu M. 22, 55.

⁴⁾ MT. 346, 8 v. u. zu M. 25, 51.

⁵⁾ MT. 387, 17—20 zu M. 30, 11—14.

mag ebenfalls aus der Ak. stammen. So wird z. B. die Stelle, wo Elāra im Zweikampfe mit Dutthagāmaṇi fiel, mit den Worten „südlich von Anurādhapura, westlich von dem Töpferdorfe und östlich von dem Haus mit dem Bildnisse des Elāra“ näher bezeichnet.¹⁾ In ähnlicher Weise finden wir in der MT eine genauere Bestimmung des Platzes, wo Dutthagāmaṇi den Blalluka besiegte.²⁾ Hierher gehört auch die Notiz, daß Anulā mit fünfhundert Mädchen und mit ebensovielen Haremsfrauen zusammen von der Therī Saṅghamittā die Weihen empfing.³⁾ Auch derartige Zahlenangaben scheinen in der Ak. beliebt gewesen zu sein.

Die Erzählung von Bhaddajā, MT 405—407, die eine Verbreiterung von M. 31, 5—14 darstellt, dürfte wohl auch aus der Ak. stammen, wiewohl diese nicht als Quelle genannt wird. Es scheint, daß die ganze Geschichte von der Herbeifolung der Reliquien für den Mahāthūpa in ihr sehr ausführlich behandelt war. Es wird ja auch von der MT im Verlauf ihrer paraphrasierenden Erörterungen 411, 27 die Ak. einmal erwähnt. Gerade die Umständlichkeit der Darstellung, die Weitschweifigkeit der Reden, gegenüber der knappen Kürze im M., spricht dafür, daß der ganze Passus aus der Ak. übertragen wurde.

VII. Schlußfolgerungen.

21 Wir können nun das Ganze rekapitulieren und die Entwicklung der ältesten historischen Tradition in Ceylon verfolgen.

1. In der Zeit vor Buddhaghosa existierte in Ceylon eine umfangreiche Kommentarliteratur zum *Tiṇṇṣaka*, geschrieben in singhalesischer Prosa und untermischt mit Pälversen. Es bestand für diese Literatur der Sammelname *Aṭṭhakathā* oder *Sihalaṭṭhakathā*, man bezeichnet sie wohl auch als Werk der *Porāṇā*, „der Alten“.

2. Solche *Aṭṭhakathās* gab es in verschiedenen Klöstern der

¹⁾ *Anurādhapurassa dakkhapadāsābhāge kumbhakāragāmapaccetthime Elārapaṭimāgharassa pūratthime ti vuttam hoti* MT 349, 3—5 zu M. 25, 70

²⁾ *Esu nāgo mahāsuvānassa uttarāṣābhāge patitthito Puradevassa passato paccosakkito Mahāvihārassa anto samāya supatitthito acalo hutvā aṭṭhāsīti vuttam hoti* MT 351, 24—27 zu M. 25, 87

³⁾ *Pañcahi kaṣṣāsatehi pañcahi antepurikasatehi ca saddham ti vuttam hoti* MT 291 9—10 als Erklärung zu *Anulā sā saṅgasa* in M. 19, 64.

Insel, in Anurādhapura, außer im Mahavihāra, noch im Uttara-vihāra.

3. Ein bestimmter, wie schon der Name besagt, historischer Teil der Ak. der beiden genannten Klöster hieß Mahāvamsa. Die Rezensionen des Mahāvamsa im Mahavihāra und im Uttaravihāra, scheinen sich nicht sehr erheblich, vornehmlich wohl in Einzelheiten unterschieden zu haben.

4. Auf der *Aṭṭhakathā* des Mahavihāra, bzw. seinen Mahāvamsa beruht unser von Mahānāma verfaßter Mahāvamsa. Das Grundwerk wird in der MT, die ihre Ergänzungen und Nachträge zum größten Teil aus ihm entnommen hat, meist kurzweg als *Aṭṭhakathā* bezeichnet.

5. Unser M. ist eine inhaltlich ziemlich genaue Übertragung des AkM. Er ersetzt nur die singhaesische Prosa des letzteren durch Pälverse und vermeidet gewisse Mängel des Originals: seine häufigen Wiederholungen und die ungleichmäßige, bald zu knappe, bald zu wertschweifige Darstellung.

6. Außer der Ak. erwähnt die MT noch andere Werke. Manche von ihnen, wie die *Vinayaṭṭhakathā*, gehörten vielleicht noch zur Literatur der *Poruṇa*. Andere sind ohne Zweifel jüngeren Ursprunges. Auch Buddhaghosas Kommentare werden erwähnt. Die *Cetiya-vamsaṭṭhakathā* scheint in Beziehung zum *Tūḍipavamsa* zu stehen.

Es entsteht nun die doppelte Frage: Welche Rolle spielt der alte Mahāvamsa innerhalb der Literatur der *Aṭṭhakathā* und aus welchen Elementen setzt er sich zusammen? und dann: Wie entwickelte sich aus dem alten Mahāvamsa der *Aṭṭhakathā* heraus die durch den *Dīpavamsa* und unseren Mahāvamsa repräsentierte epische Dichtung Ceylons?

22. OLDENBERG¹⁾ hat den Gedanken ausgesprochen, der von der MT erwähnte *Sihalatṭhakathamahāvamsa* sei eine geschichtliche Einleitung zum dogmatischen Teil der Ak. in ähnlicher Weise, wie Buddhaghosa seinem Kommentar zum *Dīgha-Nikāya*, der *Samanta Paśādika*, eine derartige Einleitung historischen Inhalts vorausschickt.

Es scheinen nun aber gegen diese Annahme manche Gründe

¹⁾ The *Dīpavamsa*, Introduction, S. 4

zu sprechen. Alles weist darauf hin, daß der alte M. einen sehr bedeutenden Umfang hatte und eine Unmenge von Einzelheiten enthielt. Wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir ihn – man denke nur noch an die stark gegangenen Wiederholungen – für mindestens ebenso umfangreich schätzen als etwa unsere MT. Für eine „historische Einleitung“ erscheint das doch etwas viel. Immerhin mag man darauf hinweisen, daß ohne Zweifel auch die Ak. sehr außerordentlich umfangreich war und daher jene Einleitung doch in einem verhältnismäßig geringen Verhältnis zum ganzen stand. Gewichtiger scheint nun aber eine ältere Erwägung zu sein. Eine Einleitung von der Art, wie O. J. J. sie sich vorstellt, würde noch wohl kaum die ganze lange Reihe der singhalesischen Könige bis auf Mahasena faßbar umfassen. Ein Übergang von diesem Fürsten auf das Tj. J. J. will uns nicht recht möglich erscheinen. Vielmehr ist anzunehmen, daß eine solche Einleitung mit der Einführung des Buddhismus in Ceylon geendet hatte, also mit Mah. J. J., der das Tj. J. J. nach der Insel brachte. Dazu kommt, daß auch das Aufhören mit Mahasena wohl offenbar nicht irgend wie in einem bestimmten Punkte begründet, sondern durch einen unglücklichen Zufall bedingt war. Ware damals nicht der Mahavamsa zerstört und zerstört wieder, so hätte die Königsliste ohne Zweifel noch weitere Fortsetzung gefunden.

Nach meiner Meinung war also der „Mahavamsa der Alten“ ein selbständiges Chronikwerk, das die Monarchie des Mahavamsa bis Mahasena herab fortführten und gewiß noch weiter fortgeführt hätten, wären sie nicht auf gewaltsame Weise in ihrer friedlichen Arbeit gestört worden. Die Analogie unserer mittelalterlichen Klosterchroniken legt außerordentlich nahe.

Aber das mag richtig sein, daß jenes Chronikwerk aus einer solchen geschichtlichen Einleitung hervorgegangen ist. Dafür spricht namentlich das Prooemion des D. Dieses Prooemion war, wie aus der MT. Q. S. hervorgeht, offenbar das Prooemion des alten M. Nun werden in ihm die Gegenstände genannt, die dargestellt werden sollen. Es sind das aber ausschließlich solche, die der Zeit bis auf Mahinda herab angehören. Von späteren Zeiten ist keine Rede, auch nicht von den Großtaten des Luththammali. Das Prooemion gehört also einer Epoche an, wo der Umfang des Werkes noch geringer war als zu der Zeit, wo Mahavamsa den Stoff dichtend bearbeitete, oder wo der D. entstand. Der alte Rahmen wurde gesprengt, aus der „geschichtlichen Ein-

leitung“ zur Ak erwuchs der „Mahāvamsa der Alten,“ die umfangreiche Klosterchronik des Mahāvihāra.

Nun haben wir oben 1-3) gesehen daß die Komposition des D. deutlich auf eine ursprünglich mündliche Überlieferung des Stoffes hinweist. Wir haben ferner gesehen 6-7., daß im M. neben der klosterlichen Tradition auch eine mehr weltliche, volkstümliche zur Geltung kommt. Nach dem, was aus der MT für das Verhältnis des M. zum Grundwerk 12-20 sich ergeben hat, müssen wir annehmen, daß beide Erscheinungen, die Spuren der ursprünglich mündlichen Überlieferung wie das Zusammenfließen zweier verschiedener Traditionen bereits dem Grundwerke, d. h. dem Mahāvamsa der Atthakathā angelohnt.

Es wird nun möglich sein, von der mutmaßlichen Entstehung und dem Charakter des Grundwerkes ein Bild zu entwerfen.

Die ältesten Bestandteile gehen zurück auf klosterliche Überlieferungen, die ursprünglich von Mund zu Mund fortgepflanzt wurden. Mündliche Überlieferung spielte in der Geschichte des ältesten Buddhismus auf Ceylon ohne Zweifel eine wichtige Rolle.¹⁾ Jene Traditionen mögen Legenden gewesen sein, die sich an bestimmte Ereignisse und Persönlichkeiten angeschlossen, also beispielsweise an die Besuche des Buddha auf der Insel, an die Mission des Maṇḍa, an die Ankunft des heiligen Bodhibaumes. Ein Teil der Legenden bestand aus Paliversen. Sie bildeten das Gerippe der ganzen Erzählung; mit ihrer Hilfe konnte der Vortragende den Gang der Handlung im Gedächtnisse behalten. Verbunden wurden die Verse durch die freie Prosaerzählung in der alsiṅghalesischen Landessprache.

Derartige Legenden mögen bei festlichen Gelegenheiten dem Volke vorgetragen worden sein. Solche öffentliche Rezitationen in Ceylon sind uns auch noch für spätere Zeit, wo die mündliche Überlieferung schon durch die schriftliche ersetzt war, im M. direkt bezeugt. Von Voharaka Tissa (Anf. des 3. Jahrh. n. Chr.) wird erzählt, er habe regelmäßige Almosenspenden gestiftet, wo immer man in ganz Lankā den Ariyavamsa, „das Heiligenbuch“ vorgetragen habe.²⁾ Von einer Stelle des jüngeren M., nach der

¹⁾ Es geht das schon aus der Stelle D. 20. 20-21 = M. 33, 102b-103a hervor, nach der das Tipitaka und die Atthakathā bis auf Vattagāmaṇi mündlich überliefert wurden, wenn auch diese Angabe nicht in ihrem ganzen Umfange richtig sein sollte.

²⁾ M. 36, 86.

Dhātusena bei Gelegenheit einer Gedächtnisfeier zu Ehren Mahāindas den Dipavamsa öffentlich vortragen ließ, war früher schon die Rede ¹⁾,

Naturgemäß mußten die Legenden in der Form manche Verschiedenheit zeigen, da ja ein großer Teil der Erzählung mehr oder weniger dem Ermessen des Vortragenden überlassen war. Als man nun zur schriftlichen Aufzeichnung schritt, schrieb man die Varianten als gleichwertig nieder. Dieses Verhältnis kommt — in welcher Weise, das wird sich gleich zeigen — im D. zum Ausdruck.

Aber in der Sammlung der Klostertraditionen war das Werk nicht abgeschlossen. Der „Mahāvamsa der Alten“ war gewiß kein Werk aus einem Gusse, er nahm vielmehr ganz allmählich im Laufe von Generationen die Gestalt an, in der Mahānāma ihn vorfand. Es wurden immer neue Episoden hinzugefügt, so daß er immer mehr den Charakter eines Chronikwerkes annahm. Und nun vereinigte sich mit der priesterlichen Tradition die volkstümliche. Aus ihr stammt der Stoff, der dem M. eigentümlich ist. Es liegt nahe anzunehmen, daß die Form dieser weltlichen Tradition von der der kirchlichen sich einigermaßen unterschied. In den Volkserzählungen, Märchen und Romanzen, wie auch in den an die Heldensage erinnernden Stücken waren die Palverse gewiß seltener als in den Legenden von berühmten Priestern und Heiligen. Dem volkstümlichen Stoffe wird auch die volksmäßige Sprache entsprochen haben.

23. Wir kommen nun zum Dipavamsa. Offenbar ist derselbe in vielen Teilen eine Zusammenstellung der im AkM. enthaltenen Leit- und Memorialverse. Daher rührt der Mangel an Zusammenhang und Ausführung ²⁾. Allein der D. ist doch etwas

*Arjyavamsakathāthāne Lankātilpe 'khele pi ca
dānavatāṃ thapāpese saddhamme gūravasa so*

¹⁾ M 38, 59. Vgl. S. 46.

²⁾ Der besonders enge Zusammenhang des D. mit dem Grundwerke geht auch aus den S. 60 ff. besprochenen Zitaten hervor. Von den Versen, welche die MT aus den *Porāṇā* anführt, finden sich folgende im D. MT 22, 8 und 22, 17 = D. 1, 1 und 4, MT 382, 30 = D. 19, 9, MT 456, 33 = D. 20, 30. Aus dem Zitat MT 50, 12 erinnert Str. 1 an D. 1, 65, die Str. 2 ist = D. 1, 73. — In der Smp. ist das Zitat aus den *Porāṇā* S. 320 = D. 12, 35–37. Andere Zitate der Smp., bei denen keine Quelle genannt ist, sind ebenfalls dem D. entnommen. So ist S. 321 = D. 12, 51 (M. 14, 8), S. 323 *aham buddhaṃ ca* = D. 12, 5, S. 323 *(āvudham)* = D. 12, 62, S. 323 *(teviṃṣe)* = D. 12, 56. Von Inter-

mehr Einzelne Episoden erscheinen ausgearbeitet, wie z. B. 17, 26 ff. die Geschichte des Buddha Kakusandha. Auch die Dynastienliste in D. 3 (vgl. S. 59—61) dürfte die ungeführte Versifikation einer prosaischen Vorlage sein. Es liegen also im D. die ersten, freilich noch sehr unbeholfenen Versuche einer literarischen Verarbeitung des Stoffes vor, während daneben viele Teile desselben noch ganz den Charakter des alten Akkavān tragen. Es bildet so die Brücke, die von diesem zum kunstfertigen Epos, zum *Mahāvamsa*, hinüberleitet.

Aus dem Umstand, daß der D. im Besonderen an die in der Ak verstreuten Palverse anknüpft, würde sich vielleicht allein schon erklären, weshalb in ihm die priesterliche Tradition so ganz überwiegend vertreten erscheint. In den auf sie zurückgehenden Legenden, waren eben, wie erwähnt, die Palverse am zahlreichsten vertreten. In rein volkstümlichen Stücken waren sie selten oder fehlten gänzlich. Inwiefern mögen auch bewußte Absicht und monarchische Tendenz mitspielen. Jedenfalls tritt die Tatsache dieser Lagenart des D. gegenüber dem M. unverkennbar hervor.

Eine Schwierigkeit bilden im D. die auffälligen Wiederholungen. Wir wissen, daß auch das Grundwerk an diesem Mangel litt. Wir können uns auch aus der MT eine Vorstellung bilden, wie solche Wiederholungen gelegentlich zustande kamen. Botschaften werden wohl bei Erteilung des Auftrages und dann wieder bei der Bestätigung im gleichen Wortlaute gegeben worden sein. So wird z. B. M. 31, 15 Sonuttara von der Monksenwende abgeschickt, vom Nagakönige die bei ihm aufbewahrten Buddha-reliquien zu holen. Es entspreche das einer Weissagung des Buddha, der beim Sterben bestimmt habe, daß von seinen Reliquien ein „Donā“ in Lanka im Mahathūpa deponiert werden solle. Wie nun Sonuttara zum Nagakönige kommt, heißt es in M. 31, 48 nur *ratvālukāram* er richtete den Auftrag aus. In der T. (413, 22) aber werden die Worte von 18—19 wiederholt, *de-*

esse sind auch die Verse auf S. 316—318, die von der Absendung der Missionäre in die angrenzenden Länder handeln. Es entsprechen aber V. 1 = D. 8, 4, M. 12, 9 ff. V. 2 = D. 8, 5, M. 12, 29, V. 3 = D. 8, 6, M. 12, 31, V. 4 = D. 8, 7, M. 12, 34, V. 5 = D. 8, 8, M. 12, 37, V. 6 = D. 8, 9, M. 12, 39, V. 7 = D. 8, 10 bis 11, M. 12, 41, V. 8 = D. 8, 12, M. 12, 44. Fast immer ist die Ähnlichkeit unverkennbar, vollständige wortliche Übereinstimmung besteht aber bei keinem der Verse. Direkt als der Ak entnommen wird die Str. D. 1, 5 bezeichnet, die MT. 21 wörtlich angeführt ist.

vanda, manā aṭṭhaṇṇa sarīraṇṇaṇḍoṇṇeṇa ekaṇṇa doraṇṇa Laṅkādiṇṇa Mokaṭṭhiṇṇa niddhānāya bhavissati.

Ein anderes Beispiel ist das folgende. Duttāgamaṇi läßt sich, wie er sein Ende herannahen fühlt, auf seinem Bette hin- und hertragen, um noch einmal die Hauptwerke seines Lebens, den Loma-pasāda und den Mahatthūpa zu sehen. Zahlreiche Mönche kommen herbei, um nach dem Ergehen des Kranken sich zu erkundigen. Unter ihnen vertritt der König den Theraputtabhaya. Im Anschlusse daran erzählt die M¹ (424, 3 v u zu M 32, 11) dessen Geschichte. Er sei einer von den zehn Helden des Duttāgamaṇi gewesen und nach Überwältigung der Dandila Mönch geworden, um nun den Kampf gegen noch schlimmere Feinde, gegen die „Begierder“, aufzunehmen. Dies ist nur eine Wiederholung der bereits M 20, 2—4¹ berichteten Erzählung. Eine solche Wiederholung mag auch in der Ak. vorgelegen haben.

In ähnlicher Weise wird M¹ 401, 11 die Geschichte von Bhā-tiya und seiner Besichtigung der Reliquenzelle des Mahatthūpa im Anschluß an deren Schöpfung (nach M 30, 97) vorweggenommen und kehrt M 34, 49 bei der Beschreibung der Regierungszeit dieses Königs wieder.

Alles das sind Beispiele, an denen wir uns die Wiederholungen im Grundwerk des D. und M. veranschaulichen können. Ob aber alle im D. vorkommenden Varianten damit erklärlich werden, erscheint mir doch fraglich. Überblicken wir dieselben, so machen sie doch den Eindruck, als ob systematisch zwei Versionen nebeneinander gestellt wären. Am meisten sprechen für diese Annahme die Schlußkapitel des D. Hier werden die Könige nach Deva-nampiyatissa, wenigstens teilweise, in doppelter Liste aufgeführt. Dabei sind gewisse leichte Differenzen zu beobachten. So heißt z. B. der Vater des Gaḇabāhu in einer Version (D. 22, 12) nur Tissa, in der anderen (D. 22, 27 Vanikanasikatissa, wie im M; der Sohn des Mahallanaga heißt in der einen (D. 22, 18 ff.) Bhātutissa, in der anderen (D. 22, 30) Bhāṭikatissa, dessen Bruder zuerst (D. 22, 23) kurzweg Tissa, später (D. 22, 31) Kaṇṇhatissa. Die beiden Söhne des letzteren werden in einer Version (D. 22, 26) überhaupt nicht mit Namen genannt, in der anderen (D. 22, 32—33) heißen sie Kūḷjanaga und Kuṇḷjanaga. Ähnliche kleine Unterschiede liegen auch sonst vor, wo der D. den gleichen Gegenstand an zwei Stellen bringt trotz aller Ähnlichkeit, die ja sogar bis zur wortlichen Übereinstimmung ganzer Verse geht.

Auf manche dieser Verschiedenheiten wurde oben (S. 4 ff.) hingewiesen. Sie scheinen mir zu zeigen, daß es sich doch nicht immer bloß um „Wiederholungen“ in der oben charakterisierten Weise, sondern öfters auch tatsächlich um zwei Rezensionen der gleichen Erzählung handelt.

Wir können nun annehmen, daß bereits das Grundwerk solche verschiedenen Rezensionen, die ihren Ursprung der zunächst mündlichen Überlieferung verdankten, unvermittelt nebeneinander gestellt hat, gewissermaßen um den gesamten Inhalt der Tradition zu registrieren. Es bleibt aber auch die andere Möglichkeit, daß der Kompilator des D. neben dem AkM des Mañjavāla, auf der Mahāvamsa Werk beruht, noch ein zweites Quellenwerk benutzte. Dasselbe stand, was Anlage und Inhalt betrifft, dem AkM des Mahāvihāra außerordentlich nahe. Es kann uns das aber nicht befriedigen, wenn wir uns des Ergebnisses erinnern, das eine Vergleichung der Ak. des Uttaravihāra mit dem Grundwerke des M. geliefert hat. Aus dem zweiten Quellenwerke entnahm der Autor des D. einzelne Episoden, wo er ihm beachtenswert erscheinende Verschiedenheiten der Überlieferung vorfand. Was das Alter des D. betrifft, so verweise ich auf das S. 46 Gesagte. Er ist entstanden im Laufe des 4. nachchristlichen Jahrhunderts.

24. Nun sind wir bei dem entscheidenden Punkte angelangt, wo die literarische Entwicklung zur Entstehung einer epischen Dichtung drängt.

Um die Mitte des 5. Jahrhunderts liegt in Ceylon das umfassende Chronikwerk als Bestandteil der Ak. vor, das als „Mahāvamsa der Alten“ bezeichnet wurde. Es war eine Art Enzyklopädie aller auf Ceylons Geschichte bezüglichen Legenden und Traditionen. Auf der anderen Seite stellt der D. einen ersten freilich noch unbeholfenen Versuch dar, die in jenem Chronikwerke aufgespeicherten Stoffmassen zu gestalten. Das bemerkenswerteste an diesem Versuch ist vielleicht der Umstand, daß die altsinhalesische Sprache, in der die Ak. verfaßt war, nunmehr ganz aufgegeben wurde. Als Kirchensprache begann die Pälisprache zu gelten. Der Autor des D., der in der Handhabung des Pali noch recht ungewandt war, hielt sich daher auch insbesondere an den Stoff, der schon in der Ak. in Pali vorlag, nämlich an die hier eingestreuten Verse.

Der Anfang des fünften Jahrhunderts brachte nun durch Buddhaghosas Tätigkeit einen bedeutsamen Aufschwung des

literarischen Lebens in Ceylon. Pali wird nunmehr definitiv die Kirchen- und Gelehrtensprache der Buddhisten. Buddhaghosa selbst beherrscht diese Sprache mit voller Meisterschaft. Und nun findet der alte Sagen- und Geschichtsstoff der Ak. in Mahānāma einen besser vorbereiteten Bearbeiter. Noch herrscht eine gewisse Gebundenheit. Mahānāma steht noch nicht über seinem Stoffe. Er hält sich nach Möglichkeit an seine Vorlage. Gewiß sind ganze Abschnitte im M nur Versifikationen der entsprechenden Stücke des Grundwerkes. Oft genug nimmt Mahānāma auch Pali-verse des Originals, besonders wenn sie autoritativen Charakter tragen, unverändert in sein Werk herüber. Das gilt z. B. für die Fülle, wo D. und M. im Wortlaut übereinstimmen. Mahānāma ist kein Genie und sein Werk keine literarische Leistung ersten Ranges, indessen bedeutet dem Dīpavamsa gegenüber der Mahāvamsa doch in ästhetischer Beziehung einen großen Fortschritt.

Die Stufe epischer Dichtungsform ist mit dem M. erreicht. Aber der Prozeß der literarischen Entwicklung ist noch nicht völlig abgeschlossen. Der Stoff des alten Chronikwerkes war von Mahānāma nicht vollständig ausgeschöpft worden. Der Autor der MT. bringt aus ihm noch eine Reihe von Ergänzungen und Nachträgen bei. Andere verwandte Stoffe waren in anderen Werken überliefert. Aus diesem Material nun hat in späterer Zeit Moggallāna den erweiterten Mahāvamsa, den KM, geschaffen, indem er dem Epos des Mahānāma an Stellen, die ihm geeignet erschienen, neue Episoden einverleibte. Es wäre von Interesse zu wissen, ob auch in anderen Handschriften, sei es in Ceylon oder in Hinterindien, ähnliche Überarbeitungen des Mahāvamsa sich finden

Kapitel III

Die geschichtliche Überlieferung außerhalb des Epos.

VIII. Die Einleitung der Samanta Pāsādikā, Mahābodhivaṃsa, Dāthāvamsa und Thūpavamsa.

25. Von besonderem Interesse ist für uns die historische Einleitung, die Buddhaghosa seiner Samanta-Pāsādikā¹, vorausschickt. Wir haben hier ein Werk vor uns, das zeitlich zwischen den beiden Epen liegt und somit die geschichtliche Tradition in einer älteren Fassung enthält als der M. Der Inhalt der Smp. berührt sich nun auf das allerengste mit dem des M. Es begegnen uns auch Anklänge des Wortlautes in solcher Zahl, daß von einem Zufall keine Rede sein kann. Der Grund liegt natürlich darin, daß beide Werke, die Smp. wie der M., aus der gleichen Quelle, der Atthakatha schöpfen und daß beide ihre Quelle mit ziemlicher Genauigkeit wiedergeben.

Die Smp. beginnt mit den Begebenheiten unmittelbar nach dem Tode des Buddha und geht dann auf die Geschichte der beiden ersten Konzilien über. Die Sache liegt hier insofern eigenartig, als ein Bericht über diese Konzilien auch im CV XI und XII erhalten ist.²) Buddhaghosas Bericht über das erste Konzil beruht auf CV XI 1—8. Er nimmt ganze Partien aus seiner Vorlage wörtlich herüber und führt sie näher aus, vermutlich an der Hand der singhalesischen Atthakatha. Es ist nun charakteristisch, daß auch in den Stücken, die nur in der Smp., nicht

¹) Herausg. v. OLDENBERG, The Vinaya Piṭakam vol. III, S. 283 ff. Ich zitiere nach Seite und Zeile.

²) Bei OLDENBERG, The Vinaya Piṭakam II, S. 284 ff.

aber im CV vorkommen, wörtliche Anklänge an den Text des M. sich finden.¹⁾

Das zweite Konzil ist in der Smp. (S. 293, 22 ff.) ganz summarisch behandelt, doch ist auch hier der Bericht wörtliche Entlehnung aus CV XII, 1, 1. Auch zwischen Smp. und M. finden sich Beziehungen im Wortlaut.²⁾

Übereinstimmungen zwischen Smp. und D., nicht nur in der Konzilsgeschichte, sondern auch in späteren Abschnitten, erklären sich von selbst. Beide Werke beruhen auf der gleichen Quelle, und überdies nennt und zitiert Buddhaghosa den D., wenn auch nach dem Wortlaut der Zitate sein D. von dem unsrigen etwas verschieden war.³⁾ Von dem Zitat 294, 23 ff. sind die Verszeilen 2—6 = D. 4, 49—51.

Smp. 294, 32 beginnt die Geschichte des Moggallāputtātissa, der das dritte Konzil leitete in genauer Übereinstimmung mit M. 5, 98 ff., dann 299, 17 die des Asoka = M. 5, 19—34, D. 6, 1—14. Es folgen 300, 12 ff. die Episode vom Nāgākōṇḍikā M. 5, 89 ff., und 300, 32 ff. die von Nāgrodhā M. 5, 36 ff., D. 6, 21 ff. Auf S. 304, 12—306, 17 wird über Asokas Klosterweinfest berichtet und im Anschluß daran über Mahānāga und Saṅghamittas Eintritt in den Orden = M. 5, 174—213, D. 7, 1—31. Daran reiht sich 306, 18 ff. die Erzählung von dem Thera Kōṭṭiputtātissa = M. 5, 214—230 und die Geschichte vom Verfall der Kirche und von der Gewalttat, die ein Minister des Asoka gegen die orthodoxen Mönche sich erlaubte M. 5, 231—243. Die Erwähnung des Thera Tissa bei dieser Gelegenheit, gibt 307, 32 Anlaß, die Geschichte seiner Bekehrung nachzutragen. Es entspricht dies dem Abschnitte M. 5, 155—174. In D. fehlt der Passus. S. 309, 4 nimmt dann die Smp. den Faden wieder auf und berichtet in Übereinstimmung mit M. 5, 242—282 von Asokas Gewissensbissen und über das dritte Konzil. Eingeschaltet wird 313, 5—314, 16

¹⁾ Vgl. Smp. 287, 12. *nīṭṭham mahāvāṇa vāhārapaṭṭisaṅkharāṇaṃ, idāṃ dhammavinayasāṅgheṇ karoma* mit M. 3, 17.

māhārapaṭṭisaṅkharā nīṭṭhite āhu bhūṭapitaṃ |

idāṃ dhammasāṅgheṇ karissāma mayāṃ eti. ||

Oder Smp. 287 30 ff. mit M. 3, 21—22, Smp. 288, 6 ff. mit M. 3, 24, Smp. 289, 1—2 mit M. 3, 29 Smp. 289, 13 ff. mit M. 3, 31. Es muß hier die Möglichkeit offen gelassen werden daß Mahānāga aus der Smp. entlehnt hat.

²⁾ Vgl. Smp. 294, 3 ff. mit M. 4, 13.

³⁾ Vgl. auch Oldenberg *Dipavamsa*, Introduction S. 9.

eine *acroparanpara*. Dann folgt 314, 16—318, 25 die Geschichte der Missionen, übereinstimmend mit M. 12. Das Stück ist besonders lehrreich. Die Prosaerzählung ist hier immer wieder durch Verszitate unterbrochen. Buddhaghosa hat sie offenbar der *Atthakatha* entnommen. Einige dieser Zitate kehren im M. wieder. So ist das auf S. 315 = M. 12, 16—18, das erste auf S. 316 = M. 12, 22. Die anderen stimmen mehr oder weniger zu den entsprechenden Versen im D. Bemerken möchte ich noch, daß die Smp. auch die Erzählungen von dem Nagakönig in Kaschira und von der Rakkaasi im Goldlande enthält, und zwar in Übereinstimmung mit dem M., während sie im D. fehlen oder nur angedeutet werden.

Auf S. 318, 26 beginnt die Geschichte des Mahinda und seiner Mission. M. 13. Sie wird unterbrochen durch ein Verzeichnis der Könige von Ceylon und Indien 320—321. S. 321, 15 wird sie wieder aufgenommen entsprechend dem Anfang von M. 14. Eingeschaltet wird 321, 35—323, 11 die Erzählung von den Beziehungen, die schon vor Mahindas Ankunft zwischen Devanampiyatissa und Asoka bestanden hatten = M. 11, 7 ff., D. 11, 14 ff. und 12, 1 ff. Die Geschichte der Bekehrung des Königs und der ersten Predigten entspricht ganz dem Bericht des M. b. s. 15, 26, ebenso die von der Weihe des Cetiyaklosters 327, 18—328, 6 dem in M. 16 und die von der Einholung der Reliquien 328, 7—333, 18 dem Bericht in M. 17. Die letztgenannte Geschichte wird zweimal unterbrochen: auf S. 330, 17—331, 21 durch einen kurzen Rückblick auf die drei letzten Buddhas vor Gotama und ihr Verhältnis zu Ceylon = M. 15, 57 ff., D. 15, 34 ff., und S. 332, 26 bis 333, 3 durch die Erwähnung der Besuche des Gotama Buddha auf der Insel.

Im Anschluß an die Erwähnung der Anula und ihres Entschlusses Nonne zu werden (333, 19—M. 15, 18 ff.) folgt dann die Geschichte von der Einholung des heiligen Baumes und der Thier *Saṅghamitta* in genauester Übereinstimmung mit den beiden Kapiteln M. 18 und 19. Daran reiht sich schließlich 340, 32 ff. die Erzählung von der Weihung der heiligen Plätze in Anurādhapura, die in M. 15, 86 ff. sich findet.

26. Die wenigen Beispiele für wörtliche Anklänge des M. an die Smp., die ich oben mitgeteilt habe, lassen sich unschwer nach Belieben vermehren. Sie finden sich in allen Partien. Ich greife ein paar Fälle heraus:

Smp. 312, 9 ff. *rājā sattame divase Asokātrāṇa bhikkhaisaṅghaṃ samupāpetvā sāmpukaraṃ parikkhipetvā samupākārantare nisīnno ekabuddho ekabuddho bhikkhū ekato ekato korevā ekamekaṃ bhikkhūsamāhaṃ pakkosapetvā purāḍa kinnurādi sammāsambuddho* ² 'ti. = M. 5, 268 b ff. *sattame divase gantā sakāraṃmaṃ monoraṃmaṃ || kareti bhikkhaisaṅghassa sammāsaṃ nissito therova sāha ekante nisīnno sāma-santare || ekkatadilluke bhikkhū pakkos-trāṇa samāhaṃ. | kinnurādi sugato bhānto* ² 'ti pucchā mahāpata.

Smp. 321, 21 ff. *rāja dāsu aṇḍaṇa dāsa pamaṇaṃ vijjhutā ti jṇaṇa padesi* = M. 14, 4 *rāja dāsu pamaṇaṃ taṃ na yuttāṃ vijjhutā ti jṇāsaḍḍaṇa aṇu*

Smp. 323, 27 ff. *thero atthi nu kho raṇṇa paṇḍareyyaṭṭaṇa ti vāmaṇaṇḍaṭṭhaṃ uṇṇaṇḍaṭṭhaṃ irabḍḍha paṇḍaṃ pucchā kinnāmo ayaṃ mahārāja rukkho* ¹ 'ti, *ambārakkho nāma bhānto* ¹ 'ti. *imaṃ pana mahārāja ambaṃ muṇḍetrā aṇṇo ambo atthi n'attheti atthi bhānto aṇṇo pi bahū ambārakkhā* ¹ 'ti, *imañ ca ambaṃ te ca ambe muṇḍetvā atthi nu kho mahārāja aṇṇe rukkha* ¹ 'ti *atthi bhānto, te pana na ambārakkhā* ¹ 'ti *aṇṇe ambe ca anambe ca muṇḍetvā atthi pana aṇṇo rukkho* ¹ 'ti. *ayaṃ ca bhānto ambārakkho* ¹ 'ti, *saddhā mahārāja paṇḍito* ¹ 'si. = M. 14, 16 ff. *vamaṇaṇḍaṇa so mahāpamaṇa paṇḍaṃ paṇḍaṃ apucchā so | pūṭṭha pūṭṭha vṇṇukāsa taṃ taṃ paṇḍaṃ mahāpata || rukkho 'yaṃ rāja kinnāmo* ² *ambo noma ayaṃ taru, | imaṃ muṇḍetvā atthi* ² *ambo* ² *santi amba-tarā bahū || imañ ca ambaṃ te c' ambe muṇḍey' atthi mahārāja* ² *| santi bhānto bahū rukkha, ambaṃ pana te tarū, || aṇṇe ambe anambe ca muṇḍey' atthi mahārāja* ² *| ayaṃ bhānto* ² *ambārakkho, paṇḍito* ² *'si narissara. ||*

Ich habe hier nur solche Stellen ausgewählt, wo der D. keine Parallele bietet. Es sollte gezeigt werden, wie die historische Tradition auch über das hinaus, was der D. bietet, bereits vor der Zeit des M. auch in den Einzelheiten fest stand. Daß ihm und wieder die Smp. in ihrem Wortlaute dem D. ähnlicher ist als dem M., kann nicht befremden. In solchen Fällen hat eben Mahānāma, der doch immerhin eine dichterische Persönlichkeit war, sich etwas mehr von seinem Original entfernt.¹⁾ Es kann

¹⁾ Vgl. z. B. Smp. 326, 1 *rāja there paṇḍena khādaniyena bhajaneyena sahatthā santappetvā sampavāretvā* = D. 12, 81 *paṇḍaṇa bhajanaya rājā sahatthā sampavāraya* (vgl. Oldenberg, *Dīp.* 2. d. St.), aber M. 14, 55: *te yāgukha, jabbhoychi sayam rājā atappaya*. Smp. 334, 25 *bhāriyaṃ me bhātino vacanaṃ, ānūlāpi khatthiyā itthisahassaparivutā pabbajjopurekkhārā maṃ pati-maṇḍa, gacchāṃ ahaṃ mahārāja* = M. 18, 18, aber dem Wortlaute nach näher stehend D. 15, 94 b–95.

auch nicht auffallen, wenn zuweilen, wie etwa in der Wiedergabe von Eigennamen, kleine Differenzen zwischen Smp. und M. sich finden.¹⁾ Solche Differenzen mögen schon in den verschiedenen Exemplaren der Ak., die zu Buddhaghosas und Mahānāmas Zeit existierten, vorgelegen haben.

Von Wichtigkeit ist, daß die Smp. auch in der jüngeren Literatur mehrfach benutzt wurde. Wir haben oben schon gesehen, daß die Mahāvamsa-Tika sie erwähnt. Aber auch ohne daß sie als Quelle genannt wäre, sind in die MT. kürzere und längere Partien aus ihr übergegangen. Die genaue wörtliche Übereinstimmung – denn um eine solche handelt es sich, nicht etwa nur um Anklänge, wie zwischen Smp. und M. – schließt dabei die Annahme aus, daß es sich nur um zwei Übersetzungen aus der gleichen Vorlage, der Ak., handeln könne.²⁾ Ebenso hat auch der Pali Thūpavamsa ganze Stücke im Wortlaut, nur mit Weglassung von einzelnen Sätzen und Wendungen, aus der Smp. entnommen. Es sind das die Abschnitte über Asoka, über die Mission des Mahinda und über die Ankunft des Bodhibaumes.³⁾

Auch für die Textkritik dürfte sich einiges durch den quellenmäßigen Zusammenhang zwischen Smp. und Thv ergeben.⁴⁾

Hin und wieder endlich bietet die Smp. Notizen, die in D. und M. fehlen. Sie bilden eine Ergänzung zum Inhalte der Epen. So wird z. B. S. 310, 12 ff. erzählt, daß Asoka in der Nacht vor der Ankunft des Moggallānassā (vgl. M. 6, 246 b ff.) träumte, ein weißer Elefant habe ihn mit dem Rüsse gestreichelt und bei der rechten Hand gefaßt. Die Traumdeuter legen dies dann aus,

¹⁾ Vgl. Oldenberg, Anm. 5–7 zu Smp. 340. Dem Anfangsabsatz der Smp. 341, 7 und 14 entspricht M. 15, 88 *Paṭihambanulaka*. Von der *Catussālā* M. 15, 47 schweigt der Bericht der Smp. gänzlich.

²⁾ Solche direkte Entlehnungen sind z. B. MT 151, 16 ff. = Smp. 308, 11 ff., MT 162, 18–22 = Smp. 300, 17–21, MT 218, 24 ff. = Smp. 316, 10 ff., MT 280, 9 ff. und 8 v. u. ff. = Smp. 336, 31 ff. und 32 ff.

³⁾ PThv 28, 17 ff. = Smp. 299, 17 ff. Im allgemeinen PThv 28–32 und 38–44, 4 = Smp. 299–341.

⁴⁾ So ist wohl Smp. 301, 7 statt *evam cintetvā ānācce āyacchatha* zu lesen *evam cintetvā ānācce ānā gacchatha*. Vgl. Thv 29, 31–32. Ebenso ist Smp. 319, 20–21 statt *ekamāsāṃ tulhā eva saṅkappesi* vielmehr nach Thv. 36, 7 zu lesen *ekamāsāṃ tulhā eva raṇṇaṃ kappesi*. Andererseits dürfte Thv 41, 5 *thūpam aṇṇaṃ* nach Smp. 333, 16 in *paṇṇam aṇṇaṃ* zu ändern sein. Die Verbesserungen Oldenbergs *karontūti* 326, 4, *mahatā* 327, 24 und *apanamatū* 329, 28 werden durch Thv 37, 22, 38, 12, 39, 26 bestätigt.

daß ein hervorragender Mönch — ein *samananaga* — seine Rechte ergreifen werde.¹⁾ In der Tat tut dies am folgenden Tage Tissa beim Aussteigen aus dem Schiffe, wiewohl dies sonst die Todesstrafe nach sich ziehen würde. Der Thera deutet damit symbolisch an, daß er den König als seinen Schüler betrachtet. Auch skizziert die Smp. 311, 32 ff kurz den Inhalt des von Tissa dem Könige erzählten Titirapataka.

Ich denke, die Annahme dürfte gesichert erscheinen, daß die Einleitung der Smp. auf dem gleichen Quellenwerke beruht wie der M., d. h. auf dem alten Mahāvamsa der Sihalattakathā. Buddhaghosa hat sich freilich auf die Wiedergabe solcher Abschnitte aus dem Chronikwerke beschränkt, die ihm für seine besonderen Zwecke wichtig erschienen. Mit der Geschichte des Mahinda schließt er ab. Aber in den Teilen, die er bringt, hielt er sich offenbar ebenso genau an sein Original, wie dies später Mahanama tat. So erklärt sich die große Übereinstimmung zwischen Smp. und M., sogar im Wortlaut. Dabei konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß hin und wieder die Smp. eine Einzelheit aus der Ak. enthält, die im M. weggelassen ist, und umgekehrt. Auch das ist nicht ausgeschlossen, daß Mahanama die Smp. selbst mit zu Rate zog und an Buddhaghosas klassischem Paln sich schaute.

Was endlich die Verszitate der Smp. anlangt, so werden zwei aus den *porāṇā* angeführt S. 319 = D. 12, 12–13a (die beiden letzten Verszeilen stehen nicht im D.) und S. 320 = D. 12, 35–37. Der Dipavamsa selbst wird als Quelle genannt für die Zitate 322 = D. 11, 15 und 322–323 = D. 12, 1–4. Wenn unser Text des D. einigermaßen von den Anführungen der Smp. abweicht, so mag sich dies daraus erklären, daß Buddhaghosa eine andere Rezension als die unsrige vor sich hatte. Auch die Möglichkeit liegt vor, daß er nur nach dem Gedächtnis zitierte. Von den Zitaten, für die keine Quelle genannt ist, finden sich im M. wieder das auf S. 291 = M. 3, 40 b (teilweise), auf S. 315 = M. 12, 16 bis 18 auf S. 316, 3–5 = M. 12, 22, auf S. 332 = M. 17, 56. Wir dürfen sicher annehmen, daß diese Verse schon in der Ak. standen. Bemerkenswert ist dabei, daß die beiden Zitate auf

¹⁾ Die Berührung des Königs ist an sich ein todeswürdiges Verbrechen *etaṃ kura cārittaṃ rājakuleṃ yo rājānaṃ hatthe gaṇhāti, tassa asinā sīmaṃ pāleṭṭhaṇaṃ ti* Smp. 310, 23). Ein sehr volkstümlicher Zug der sicher aus der Ak. stammt. Vgl. Frazer, The Golden Bough I, 344.

S. 315 und 316 direkte Reden sind. Im D. findet sich teilweise wieder das Zitat S. 294 = D. 4, 49 ff. und das S. 323, 16 = D. 12, 52. Auch die Verse auf S. 316—318 entsprechen den Versen D. 8, 4—10, 12, freilich nicht immer genau im Wortlaute. Es kommt da eben wieder was ich vorhin sagte, in Betracht. Sicher gehören bereits der Ak die Verszitate der Smp. an, die gleichlautend in D. und M. wiederkehren. S. 321 = D. 12, 51, M. 14, 8, sowie 323, 5—8 = D. 12, 5—6, M. 11, 34—35 und 323, 23—24 = D. 12, 56, M. 14, 14. Schließlich verweise ich noch auf die beiden Anführungen S. 313, 9 ff. und 19 ff. aus der *ācariyaparampara*. Diese bildete offenbar, wie auch analoge Partien im D. zeigen, ein Stück der Ak. Diese Listen von Namen der hervorragenden Kirchenhäupter sind in die spätere Literatur, z. B. Nik. S. 10—11, übergegangen.

27. Der *Mahābodhivaṃsa*¹⁾, beginnt mit einer Geschichte des Buddha Dīpaṭṭhara, zählt dann kurz die Existenzen des Bodhisatta unter den übrigen Buddhas auf und schildert dann das Leben des Gotama Buddha bis zur Erleuchtungsnacht. Damit endigt (S. 34) das erste Kapitel. In diesem ganzen Abschnitt ist die enge Anlehnung an die Einleitung zu den Jātakas, an die *Jātaka-Nidānakathā*, unverkennbar²⁾. Im allgemeinen ist die Darstellung im MBv. kürzer und auszugsartig, der Stil aber viel künstlicher, oft geziert. Die JNk. ruht ohne Zweifel auf der Ak. Sie ist das Medium, durch welches die Tradition über die Geschichte der Buddhas und besonders des Gotama aus der Ak. in den MBv. und, wie wir sehen werden, auch sonst in die spätere Literatur übergegangen ist. Von der MT wurde dies ja oben schon festgestellt. Charakteristisch ist dabei, daß die Ge-

¹⁾ The Mahā-Bodhi-Vaṃsa ed. by S. A. STRONG, PTS. 1891 — Mahābodhi-vaṃsa by Upatissa with a Sinhalese Paraphrase revised by P. SARANANDA Thero of Merissa, Colombo 1891 (unvollständig). Ich zitiere nach Seite und Zeile der Ausgabe der PTS. Über den E. u. Bodhivaṃsa der eine spätere Bearbeitung des Palwerkes ist, s. WICKERMASSINGHE, Catal. of Sinhalese Manuscripts in the Brit. Mus. S. 22—23.

²⁾ Wörtliche Anklänge sind nicht selten. Man vergleiche z. B. MBv. 24, 27 ff. *tāvad eva tam surayuvāṭṭisādisarūpasobhāvarayuvāṭṭiyo madhuraravāṇi turiyāṇi gaheṭvāna mahāpurisaṇi samparivāreṭvā vasiyantiyo naccagītavādītāṇi payojay.ṇṇu* mit JNk. 61, 14 ff. *tāvad eva nam sabbā.ankārapatunanditā naccagītādīsu sikkhitā devakaṇṇā viya +pappattā iṭṭhiyo nānāturiyāṇi gaheṭvā samparivārayevā abhiraṃapentiyo naccagītavādītāṇi payojay.ṇṇu*. Oder MBv. 31, 4 v. u. mit JNk. 71, 28, MBv. 32, 5 mit JNk. 73, 26 usw.

schichte des Sumedha ausführlich, die der übrigen Buddhas summarisch behandelt wird. Es spiegelt dies offenbar die Verhältnisse der Ak. wieder.

Auch für das II. Kapitel, die Anandabodhi-kathā, bildet zunächst noch die JNk. die Grundlage¹⁾ Seinen Titel führt der Abschnitt, weil in ihm vornehmlich berichtet wird, wie Ānanda beim Jetavana eine Frucht des heiligen Baumes von Uruvelā empfannte. Bei dieser Gelegenheit erzählte Buddha das Kāṇḍabodhi-jātaka. Aus der Einleitung in der Jatakattā-kathā zu dieser Geschichte und aus dem Kāṇḍabodhi-jātaka selbst hat der Verfasser des MBv. den Stoff für die zweite Hälfte des II. Kapitels entnommen²⁾.

In den folgenden Kapiteln behandelt der MBv. nach der Erzählung vom Nirvāṇa die Geschichte der drei Konzilien (85–111), Mahindas Mission nach Lankā (*Lankavatāra-nakathā* 111–117), seinen Einzug in die Stadt Anurādhapura, die Widmung des Mahāvihāra und des Cetiya-girivihāra, die Einkolung der Reliquen und des Bodhi-baumes. Deutlich tritt hier die unmittelbare Abhängigkeit von zwei Quellen hervor: von der Samanta-Pasādikā und vom Mahāvāṇsa.

Aus der Smp. ist das meiste entnommen. Oft decken sich die beiden Texte so im Wortlaut, daß der Gedanke, Smp. und MBv. seien selbständige Übertragungen der gleichen singhalesischen Vorlage, ausgeschlossen und die Annahme direkter Entlehnung notwendig erscheint. Mitunter ist der Stil des MBv. wieder etwas gekünstelter. Die Epitheta ornantia werden gehäuft, Sätze, die in der Smp. getrennt sind, zu einer längeren Periode zusammengezogen. Oft auch trägt der Bericht des MBv. den Charakter eines Auszuges aus der Smp.³⁾

¹⁾ Nämlich bis zur Geschichte von der Widmung des Jetavana (S. 46), womit bekanntlich die JNk. schließt. Anklänge auch im Wortlaut begegnen uns z. B. MBv. 30, 3 = JNk. 77, 6 v. u. MBv. 43, 5 v. u. = JNk. 91, 10 v. u.

²⁾ Jātaka ed. FAUSSÖLL, IV, S. 228. ff., MBv. 58–82. Beispiele der wörtlichen Entlehnung anzuführen, halte ich nicht für nötig. Sie ergeben sich schon aus einer flüchtigen Vergleichung der Texte.

³⁾ So ist gleich MBv. 85, 14–87, 3 = Smp. 283, 6–284, 30, ferner MBv. 88, 1 v. u. = Smp. 3 v. u. = Smp. 287, 12–84 usw. Die Geschichte von Nigrodha und die Legende von Mahākāśyapa im MBv. 100–102 sind Beispiele eines Auszuges aus Smp. 300, 12 ff. und 301, 20 ff. mit Anklängen im Wortlaut, ebenso die *Tatyānāyitika* 99–111. Weitere Beispiele sind unnötig.

Aber auch die Beeinflussung durch den M ist unverkennbar. Sie zeigt sich vor allem in einer Anzahl kleiner Zusätze, die zu den aus der Smp. entnommenen Partien hinzugefügt werden, und die aus dem M. stammen, in ihm wenigstens sich finden. Hierher gehört die Aufzählung der indischen Könige von Ajitasattu bis Kalāsoka (96, 1 ff. = M 4, 1 ff.), ferner die der verschiedenen Sekten (96, 4 v. u. ff. = M 5, 1 ff.). Interessant ist der Zusatz, daß die Einberufung der Mönche zum 3. Konzil durch zwei Yakshas (*yakkhadevampas* 109, 2 v. u.) erfolgte. Das gleiche wird M. 5, 267 b erzählt. Endlich erwähne ich die Episode, wie Devānampiyatissa den Bhanduka beiseite nimmt, um ihn über Mahinda zu befragen (119, 19 ff.). Sie fehlt in der Smp., findet sich aber M. 14, 29–30.

Beweisender noch ist die Übereinstimmung in Verteilung und Anordnung des Stoffes. Die Kapitel *Angarappavesanakkathā* (117 bis 122), *Mahāchārjapattiggahanakathā* (122–138), *Cetiyagāyāpattiggahanakathā* (138–139), *Dhātugāyāmanakathā* (139–144) entsprechen genau den Kap. XIV, XV, XVI, XVII des M., das Schlußkapitel *Dummadāgamanakathā* den Kap. XVIII und XIX des M. Auch im einzelnen sind die Begebenheiten in der gleichen Reihenfolge wie im M. erzählt. Dies gilt z. B. von der Weihe der verschiedenen heiligen Plätze im Mahāvihāra (124–126), und von der Episode, wie Mahinda die Geschichte der vier letzten Buddhas erzählt (126 bis 132). Die Smp. bringt diese Stücke an anderer Stelle und in anderem Zusammenhange als der M., mit letzterem aber stimmt der MBv. überein.

Ausschlaggebend aber sind die Versitate, welche der MBv. aus dem M. bringt. Die oben aufgezählten Kapitel endigen alle mit der gleichen Schlußstrophe wie die entsprechenden Kapitel des M.¹ Diese Schlußstrophen aber, in denen über den Inhalt des Abschnittes moralisierend reflektiert zu werden pflegt, sind

¹) M 14, 65 auf S. 122, M 15, 232 auf S. 138, M 16, 18 auf S. 139, M 17 65 auf S. 144. Die Schlußstrophe M 18, 68 wird S. 158 zitiert, die 19, 84 dann schließlich S. 171. Auch sonst finden sich Zitate aus dem M., so 115 = M 12, 55 117 = M 13, 2. (beides Schlußverse), ferner 149 = M 18, 34, 150 = M 18, 42, 151 = M 18, 47 und 54 152 = M. 18, 57 und 58. Als aus der Ak stammend bringt der MBv. 134–135 und 136 die Verse M. 15, 192–198 und 200–210. Ich glaube nicht, daß diese Verse in der Ak. standen. Dagegen spricht schon D 14, 28 b, wo sie anders lauten. Dem Verfasser des MBv. gut eben schon der M. als gleichwertig mit der alten Ak.

sicherlich von Mañanama verfaßt und nicht etwa schon in der Ak. vorhanden gewesen. Von Interesse ist auch, daß die Verse, welche der MBv. in der Episode von Mahindas Ankunft auf Lanka (117—118) anführt, im Wortlaut zu Versen des M. stimmen, die Verse im entsprechenden Stück der Smp. (321—324) zu solchen des D.) Buddhaghosa hatte eben nur diesen vor sich. Zur Zeit der Abfassung des MBv. hatte das Ansehen des M. bereits den D. in den Schatten gestellt.

Jātaka Nīḍanakathā bzw. Jātakattakathā, Samanta-Pasāḍikā und Mahāvamsa sind also die Hauptquellen des MBv. Ihnen gegenüber treten alle anderen in den Hintergrund. Es lassen sich aber doch Spuren anderer Quellen im MBv. nachweisen, namentlich in einzelnen Notizen und Namen, die in keinem der genannten Werke sich finden. Es gilt dies auch für den Schluß des MBv. (162—171.²⁾ So werden z. B. 98, 9 ff. die Namen der neun Nandafürsten genannt, die der M. nicht erwähnt.³⁾ In der Geschichte der letzten Buddhas nennt der MBv. auch immer die Namen der Könige und ihrer Hauptstädte, woher die Ableger der heiligen Bäume nach Ceylon gebracht wurden.⁴⁾ Endlich sind auch neu die Namen Vidharinda, Sumitta und Bodhigutta in der *Dummulugamanakathā* (153, 26, 154, 12). Da, wie wir gleich sehen werden, der MBv. etwas älter ist als die MT., die zwischen 1000 und 1250 geschrieben wurde und ihren Stoff zumeist der Ak. entnimmt, so ist es keineswegs unwahrscheinlich, daß auch solche ergänzende Einzelnotizen des MBv. direkt aus der Ak. stammen.

Nun noch ein Wort über das Alter des MBv. Dieser gibt sich in den einleitenden Worten als Übertragung eines singhalesischen Werkes in die Magadhī. Wenn nun aber unzweifelhaft feststeht, daß er den M. als Vorlage hatte, so bricht die Strongs'sche

¹⁾ S. 117 unten = M. 14, 8 = D. 12, 51, 118 = M. 11, 34—35, gegen D. 12, 5—6 (Smp. 323) 118, 17 = M. 14, 14 gegen D. 12, 56 (Smp. 323).

²⁾ Nur der kurze Passus 167, 3 v u ff. ist aus Smp. 340, 26 ff. entnommen.

³⁾ Sie stehen auch nicht in der MT., dagegen finden wir sie im KM 984 ff., wo sie vielleicht aus dem MBv. aufgenommen wurden, sowie im Nik. 8 6 unten. S. in 30.

⁴⁾ Es sind das die Namen Khema und Khemāvatī (127, 5 und 6 zu M. 15, 79), Sobha (128, 16 und 17 zu M. 15, 113), Barāpasi und Brahmadatta (180, 1 und 2 zu M. 15, 148). Sie finden sich auch MT. 247 4, 250, 21—22, 253, 4 (aber hier Kiki statt Brahmadatta), und sind von da in den KM 2201. 2237 b 2238 a, 2274 b bis 2275 a übergegangen.

Hypothese, wonach der Autor des MBv ein Zeitgenosse des Buddhaghosa war, zusammen. STRONG kombiniert so. Der Gandhavyāsa erwähnt sowohl den Buddhivamsa als auch einen Thera Upatissa unter den berühmten *arhaya* von Ceylon. Im Sisānavamsa wird Upatissa als Autor oder vielmehr als Übersetzer des Buddhivamsa bezeichnet. Nach der Tradition wurde Upatissa zu seiner Arbeit veranlaßt durch den Thera Daṭṭhaka. Dieser Thera ist identisch mit dem Daṭṭha, der nach dem Gv der Buddhaghosa bestimmte, den Kommentar zum Dīghanikāya zu schreiben. Also sind Upatissa und Buddhaghosa Zeitgenossen¹⁾. Der Irrtum liegt in der Identifizierung des Daṭṭha mit dem Daṭṭhaka. Glücklicherweise kennen wir aber den letzteren anderweitig und gelangen dadurch zu einem plausibleren Ergebnis über das Alter des MBv. Daṭṭhaka wird M 54, 36 erwähnt als ein hervorragender Mönch zur Zeit des Königs Mahinda IV., der ein eifriger Förderer der Buddhistenlehre war. Der MBv wurde somit verfaßt im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts. Die Art der Übertragung haben wir uns in der Weise vorzustellen, daß der singhalesische Text nicht eigentlich direkt übersetzt wurde, sondern vielmehr ersetzt durch einen Palitext, der sich an die inzwischen zur höchsten Autorität gelangten Werke angeschlossen. Den gleichen Vorgang beobachten wir, wie sich später zeigen wird, beim Thūpavamsa.

28. Über die Entstehungszeit des Daṭṭhāvamsa²⁾ sind wir durch das Werk selbst genügend unterrichtet. Der Autor nennt sich in den Schlußversen selbst Dhammakitti. In der Einleitung gibt er nach der üblichen Huldigung des *raṭṭavallāgama* an, seine Dichtung sei die Übertragung eines singhalesischen Originals in die Māgadhī. Er habe sie angefertigt auf Anregung des Generals Parakkama, durch den die Witwe des Parakkamabāhu, Līlāvati, auf den Thron erhoben wurde. Dieses Ereignis wird auch im

¹⁾ Vgl. STRONG, preface VIII ff. mit Anlehnung an SOMMATA, der in der Einleitung zu seiner Ausgabe (1890) die Frage nach der Autorschaft gleichfalls erörtert.

²⁾ The Daṭṭhāvamsa ed. RHYE DAVIDS, JPTS. 1884, S. 109 ff., vgl. auch S. XII. Daṭṭhāvamsa or the History of the Tooth Relic with its Sinhalese Paraphrase by Acariya Dhammakitti. Maha Terannanse of Palaslanagara A. B. 1762 ed. by ASAṆHA TISSA Terannanse, Kelaniya 1883. Im Gv 72, 6 ed. MATHIEFF JPTS. 1886 heißt es *Dantadhātuvaggonā nāma parakaraṇaṁ Lakkāḍip'issarassa rañño senāpativāyācena Dhammakitti-nāmadāruyena kutaṁ*.

M. 80, 49 ff.¹⁾ kurz erwähnt. Es fiel nach der üblichen Chronologie ins Jahr 1211 n. Chr. Kurze Zeit darauf muß der Dāṭhāv. entstanden sein.²⁾ Er ist also einige Jahrzehnte älter als der Thv., der in der Mitte des 13. Jahrh., wie wir sehen werden, geschrieben wurde.

Das einleitende Kap. I des Dāṭhāv. entspricht inhaltlich ganz der Einleitung des MBv. (Vgl. S. 38). Es beginnt (V. 11) mit der Existenz des Bodhisatta als Sumedha unter dem Buddha Dipaṅkara. Über die späteren Existenzen geht es, wie der MBv., kurz weg (V. 22) und schildert dann, wie der Bodhisatta im Tusita-himmel den Beschluß faßt, Mensch zu werden. Daran reiht sich dann (V. 26 ff.) die kurze Geschichte des Gotama Buddha bis zur Predigt in Benares. Man sieht, es hatte sich für derartige Einleitungen bereits eine feste Schablone gebildet, es galt als Regel, mit dem ersten *vyākaraṇa* zu beginnen und durch die Buddhageschichte allmählich zum eigentlichen Gegenstande zu gelangen. Wir werden hierfür wiederholt Beispiele finden.

Kap. II behandelt die Besuche des Buddha auf Ceylon, und zwar in engem Anschluß an den M., der hier die Quelle des Dāṭhāv. bildete. Es finden sich sogar wörtliche Anklänge, bald nähere, bald entferntere.³⁾ Der Tod Buddhas und die Vorgänge nach demselben sind nach dem Mahāparinibbānasutta erzählt, das auch ausdrücklich zitiert wird. Bemerken will ich, daß die Verse 2, 29—37 offenbar dem Autor des Thv. als Vorlage für seine Schilderung von Buddhas Nirvana (S. 17, 8—13, 18, 36—19, 1) dienten. Es beweist dies die fast wörtliche Übereinstimmung.

Die Verteilung der Reliquien führt dann (2, 57) zu dem

¹⁾ Vgl. WILKINS' Anmerkung zu der Stelle, The Mañāḍapa, translated S. 269.

²⁾ AMARATHA TISSA gibt das Jahr 1762 n. B. = 1219 n. Chr. Daß das singhal. Original wie DE ZOYSA, Catal. S. 16) sagt, im 9. Jahr des Srimeghavānna verfaßt wurde, ist unwahrscheinlich. Es ist das nach M. 37, 92—93 das Jahr in dem die dāṭhādātṭa nach Ceylon kam. Der Dāṭhāv. erwähnt auch 5, 68 noch den König Bhāṇḍāsā (361—370) und es liegt kein Grund vor anzunehmen, daß dieser Vers nicht auch schon im singh. Original stand. Beachtenswert ist, daß der „Dāṭhādātṭavamsa“, an der oben zitierten Stelle des M. erwähnt wird. Vgl. S. 19.

³⁾ Dāṭhāv. 2, 1—6 = M. 1, 19—20, Dāṭhāv. 2, 7 = M. 1, 81—82, Dāṭhāv. 2, 8—9 = M. 1, 33—36, Dāṭhāv. 2, 10—18 = M. 1, 44—70 (vgl. insbesondere Dāṭhāv. 2, 12—18 mit M. 1, 62—63), Dāṭhāv. 2, 19—28 = M. 1, 71—83; Dāṭhāv. 2, 21 ist hier fast wörtlich = M. 1, 76 und 2, 22 ganz ähnlich wie 1, 76).

eigentlichen Thema des *Dāṭhava.* zur Geschichte der Zahnreliquie über. Khema nimmt sie an sich und bringt sie zuerst dem Kalingakönige Brahmadatta. Ihre weiteren Schicksale werden ausführlich geschildert, bis sie schließlich im neunten Regierungsjahre des Königs Sirimeghavarna (304—332) nach Ceylon kam und hier, nachdem Wundererscheinungen ihre Echtheit bestätigt hatten, hoher Verehrung teilhaftig wurde.

Mit diesem Teil des *Dāṭhava.* kommen wir über die Grenzen der durch das Epos vertretenen Tradition hinaus. Wir können in dieser Tradition zwei Bestandteile unterscheiden. Der eine ist indischen Ursprungs. Hierher gehören die Erzählungen von den früheren Buddhas, die Lebensgeschichte des Gotama Buddha, die Geschichte von dem ersten und teilweise von dem zweiten Konzil¹⁾, die Namen und Taten der indischen Könige. Hierzu kommen als zweiter Bestandteil die Lokalüberlieferungen Ceylons: die Legenden von Buddhas Besuchen auf der Insel, die Sagen und sagenhaften Berichte von Vijaya und den ältesten Fürsten von Lankā, die Geschichte des dritten Konzils und der Mission Malandas, die zum Teil schon historischen Überlieferungen von Dutthagāmaṇi und seinen Vorfahren in Malaya und die Geschichte der späteren Könige Ceylons.

Während nun der indische Teil der Überlieferung, so wie er auch im Epos, auf der *Aṭṭhakatha* beruhend, vorliegt, im ganzen als abgeschlossen gelten darf, hat die Lokaltradition fortgelebt und weiter gewuchert. Wir haben gesehen, wie viel Stoff aus dieser volkstümlichen Überlieferung in das Grundwerk des *M.* übergegangen war und es aus dem Rahmen der *Aṭṭhakatha* hinauswachsen und zu einer umfassenden Chronik der heiligen Insel werden ließ. Ohne Zweifel zirkulierte noch eine Fülle von Stoff in Volkserzählungen oder war in Lokalchroniken niedergelegt, der nicht in dem *M.* verarbeitet wurde. Auf solche Quellen dürfen wir die Berichte zurückführen, wie sie im *Dāṭhava.* und ähnlichen Werken vorliegen²⁾. Wir werden sehen, daß der *Dhātuvamsa* in

¹⁾ Vgl. KERN, *Manual of Indian Buddhism* S. 105ff.

²⁾ Als Beispiel mag auch der *Haṭṭhavanṇaḍḍa viharavamsa* dienen, der zu den ansehnlichsten Stücken der jüngeren Pāli-literatur gehört. Er wurde verfaßt um die Mitte des 13. Jahrhunderts (WICKHAMMAHONNA, *Catalogue of Sinh. Manuscr.* S. 70—71) und behandelt die Geschichte des Königs Saṅghabodhi von seiner Geburt bis zu seinem durch Selbstaufopferung erfolgten Tode, sowie die Geschichte des Klosters, in dem er nach der Thronentsagung

ähnlicher Weise Überlieferungen aus Malaya verwertet. Ist also auch die Einleitung des *Dāṭhāv* durchaus schablonenhaft, so erhebt er sich, was inhaltlichen Wert betrifft, im weiteren über die fast ausschließlich kompilatorischen Werke, wie MBv und Thv., die nur eben wieder den Stoff der *Atthakatha* in veränderter Anordnung ausschöpfen.

Ich füge an die Besprechung des *Dātāvaṃsa* gleich ein paar Worte über ein singhalesisches Schriftchen, *Daladapṭṭjavali*¹⁾ betitelt, wiewohl die singhalesischen Quellen erst im folgenden Abschnitt behandelt werden sollen. Die *Dal. Pṭ* ist nämlich nicht viel mehr als eine Paraphrase des *Dāṭhāv*. Sie beginnt mit etlichen Zitaten aus dem D., die später dann genau in gleicher Weise vom Autor des *Rājaratn.* als Einleitung benützt werden — es schreibt eben immer wieder einer den andern aus — und kommt dann S. 3 auf die Geschichte von *Dipāṅkara-Sumedha*, auf Buddhas Leben bis zur *sambodhi* und S. 8 auf die drei Besuche Buddhas auf Lanka. Eine Reihe von Zitaten aus dem M²⁾ weisen hier auf diesen als letzte Quelle hin. Buddhas Tod und die Verteilung der Reliquien leiten dann S. 12 auf den Hauptgegenstand über. Wie enge sich die Paraphrase an das Original, den *Dāṭhāv*, anschließt, zeigen schon die aus diesem entnommenen Zitate, die in den sgh. Text eingestreut sind. S. 12 = *Dāṭhāv* 2, 61; S. 14 = 2, 101, S. 15 = 2, 123 und 3, 2, S. 16 = 3, 13—14, S. 21 u. = 3, 54—55, S. 22 = 3, 61, S. 23 = 3, 71, S. 24 = 3, 87—89; S. 26 = 4, 3; S. 27 = 4, 16 und 18, S. 29 = 4, 36, S. 31 = 4, 56, S. 33 = 5, 24. Einen Unterschied bildet nur der Schluß. Der *Dāṭhāv* gedenkt von den Königen nach *Kittisiri meghavanna*, in dessen neuntem Jahre der *Dāṭḍa* nach Ceylon gekommen sein soll, nur noch des *Buddhadasa*, seines Neffen und zweiten Nachfolgers. Die *Dal. Pṭ* erwähnt S. 34—38 eine ganze Reihe von

letzte. Den Rahmen bildet die Geschichte M 36, 58—97 (die Episode M 36, 82 ff ist z. B. in Kap. 8 enthalten), aber die Lokalsage hat sie weiter ausgeschmückt. Nicht ohne poetischen Schwung ist Kap. IX, in dem die Klage der Königin um den verlorenen Gatten geschildert wird. Vgl. J. d'Alwis, *Descript. Catal. of Skt., P., and Sinh. Works*, S. 11—39.

¹⁾ Ich zitiere nach der 1893 von der *Vidyāsāgara Press*, Colombo, besorgten Ausgabe, die auch in *WICKREMASINGHE'S Catal. of Sinh. Printed Books* S. 41 erwähnt wird.

²⁾ S. 8—10 folgen der Reihe nach M 1 26, 27 19 34, 43, 47, 72, 75, 76, S. 11 M 7, 4. Die Zitate auf S. 1—2 finden sich D 9, 2 und 4 8, 21—22.

Fürsten, die sich in der Verehrung der heiligen Reliquie hervortaten. Der an letzter Stelle genannte ist Parakkamabahu IV, der 1295 zur Regierung kam. Unter ihm wurde auch offenbar die *Dal Pū.* verfaßt, denn er wird S. 37 l. Z. als *apa-gē* („unser“) *Sri-Parakramabahu* bezeichnet.

Eine selbständige Bedeutung innerhalb der historischen Literatur Ceylons kommt also der *Dal Pū.* überhaupt nicht zu. Ich vermute, daß das gleiche auch von zwei anderen Schriften gilt, die denselben Gegenstand behandeln, mir aber unbekannt geblieben sind: *Daḍaḍa-sūta* und *Daḍaḍa-puvata*.¹⁾

29. Über den Inhalt des *Thūpavamsa*,²⁾ der uns in doppelter Fassung, in Singhalesisch und Pali, vorliegt, kann ich mich kurz fassen, da WICKREMASINGHE ihn analysiert hat. Er ist dem des MBv. nahe verwandt und läßt sich schablonenhaft an die epische Überlieferungsform

Auch der *Thv.* beginnt mit der Geschichte der früheren Buddhas (Kap. I), geht dann auf die des Gotama Buddha über, die bis zur Verteilung der Reliquien durch Doya fortgeführt wird (Kap. II–III). Dann folgt die Erzählung von der Aufbewahrung von Reliquien bei Rāmagāma durch Ajatasatṭa (Kap. IV), die Regierung des Asoka mit den Legenden von Mahākāla und Nigrodha (Kap. V), die Geschichte der Missionen, insbesondere der des Mahinda nach Ceylon, die Einholung der Reliquien für die Tope des Thūparāma (Kap. VI) und die Ankunft des Bodhibaumes (Kap. VII), woran sich noch die *Yojanadūjakatha* (Kap. VIII) anschließt. Im weiteren geht dann der *Thv.* über den Stoff des MBv. hinaus. In der *Mahāyānagandhūpakatha* (Kap. IX) wird die Geschichte des Dutthagamani bis zur Begründung der Alleinherrschaft erzählt. Daran reiht sich dann die Geschichte der Erbauung des Maricavattivihāra, des Lohapasāda und in den Kap. XII–XV des Mahathūpa. Das Schlußkapitel XVI behandelt den Tod des Dutthagamani.

¹⁾ Vgl. WICKREMASINGHE, Catal. of Sinh. Manuscr. S. 115. Danach wäre *Dal Sū.* eine Dichtung aus dem Jahre 1845. Anders DE ZOYSA Catal. S. 16. *Dal Puv.* soll dem Ende des 17. Jahrh. angehören nach DE ZOYSA, a. a. O.

²⁾ Pāl. *Thūpavamsa* von Vāḍiśvara, ed. DHAMMARATANA (Colombo 1896 (PThv)). — *Thūpavamsa*, a History of Ungeles in Ceylon by Parakkrama Pandita, ed. by W. DHAMMARATANA (Colombo, 1889 (SThv)). — Ich zitiere beide Werke nach Seite und Zeile der genannten Ausgaben. — WICKREMASINGHE, JBAS. 1898, S. 633, sowie Catal. of Sinh. Man. S. 138; Gv. S. 70.

schon zwei Thūpavamsa vor sich hatte. Der eine war singhalesisch geschrieben und daher nur eben für die Bewohner Ceylons von Wert, der andere war allerdings in Pal., aber wies verschiedene Mängel auf, die eine Neubearbeitung nötig erscheinen ließen ¹⁾

Ich bin nun der Ansicht, daß dieser Vacissara niemand anders ist als der berühmte Thera gleichen Namens, von dem M. 81, 18 ff. die Rede ist. Er war ein Kirchenoberhaupt unter Vijayabahu III. (1236–1240) und seine Wirksamkeit dürfte auch unter dessen Nachfolger Parakkamabahu II. (1240–1275) fortgedauert haben. Der letztere ist dann wohl der König Parakkama, in dessen *dhammāgama* Vacissara dem Nachworte des PThv. zufolge ange stellt war ²⁾

Wir haben somit für den PThv. ein festes Datum gewonnen. Er wurde verfaßt um die Mitte des 13. Jahrh. n. Chr. Das alte Palwerk, das er zur Voraussetzung hat, ist vielleicht die *Cetiyavamsaṭṭhakathā* (vgl. oben S. 54), welche in der MT erwähnt wird. Daß aber unser SThv. das singhalesische Werk ist, von dem die Einleitung des PThv. spricht, und somit, wie DHAMMARATANA annimmt, die Priorität vor diesem hat, habe ich für ausgeschlossen. Die Verhältnisse liegen hier sicherlich ebenso wie beim MBv., d. h. die singhalesische Version ist nur eine spätere Verbreiterung des Paltextes.

DHAMMARATANA nimmt an, Parākrama Paṇḍita, der Autor des SThv. sei der Neffe Parākramabahu gewesen, der nach seines Onkels Tod (1160 n. Chr.) unter dem Namen Vijayabahu den Thron bestieg, und den allerdings der M. 80, 1 als großen Gelehrten und Dichter von hohem Ruhme preist. Der SThv. wäre demnach um rund 100 Jahre älter als der PThv. Allein gegen jene Identifikation hat schon WICKREMASINGHE Bedenken

¹⁾ *knūcīpi so yākyanena purāṇanena
atthāya Sihalajanassa kato purāpi |
vākyena Sihalabhavena dhisanṅkhaṭṭhi
attham na sādheyatī sabbajānaṇṇa saṁmā ||
yasmā ca Māgadhamuruttikato pi Thūpa-
vaṁso viruddhamayasaṅkulasamākulo so |
vattiabham eva ca bahum pi yato na vuttay-
tasmiṁ aham puna pi vayeṇaṁ imāṁ vadāmi. ||*

²⁾ Diese Ansicht äußert auch DHAMMARATANA in dem Pal-Vorwort zu seiner Ausgabe des PThv.

erhoben.¹⁾ Nirgends sei bestätigt, daß Viṣayabahu vor seiner Thronbesteigung den Namen Parākrama geführt habe. In der Tat müßte doch dieser Nachweis in erster Linie erbracht werden. Auch erinnere die Sprache des SThv. mehr an Werke des 13. oder 14. Jahrh. als etwa an Amāvatura.

Es ist also die Priorität des SThv. vor dem PThv. durch nichts zu erweisen. Innere Gründe aber, die Sprache und die Analogie des MBv., sprechen dagegen.²⁾ Aber das läßt sich, wie ich glaube, erweisen, daß der SThv. sehr bald nach dem PThv. verfaßt wurde. Der Rājaratnākara S. 48 zählt eine Reihe von gelehrten Priestern und Laien auf, die in der Zeit zwischen Buddhaghosa und dem Jahre 1809 n. B. (1286 n. Chr.) geblüht hätten.³⁾ Unter den Lanengelehrten nennt er an letzter Stelle den Parākrama Pandita, d. h. den Autor unseres SThv. Es muß also dieser ungefähr zwischen 1250 und 1260 verfaßt worden sein.

Was nun die Quellen des PThv. betrifft, so kommen wieder die gleichen Standardwerke, wie beim MBv., in erster Linie in Betracht: die Jātaka-Nidānakathā, die Samanta-Pāsāḍika und der Mahāvamsa, dazu dann die Mahāvamsa-Tīkā. Aus der JNk. sind entnommen Kap. I und II, sowie Teile von Kap. III. Die Entlehnung trägt den Charakter eines Auszuges mit Übereinstimmungen im Wortlaut. Da der gleiche Gegenstand aus gleicher Quelle in die MT übergegangen ist, so läßt sich nicht immer feststellen, ob die einzelnen Stücke aus der JNk. oder aus der MT. stammen. Ein Beispiel wörtlicher Übereinstimmung in diesen Entlehnungen wurde oben S. 30 mitgeteilt. Eingestrent sind in den PThv. zahlreiche Verse aus dem Buddhavaṇsa, in den SThv. 6, 3 ff. wenigstens die Verse Bv. 2, 61–66.

¹⁾ DEHAMARATANA in der Einleitung zu seiner Ausgabe des SThv.; WICKERMASSINGHE, Catal. of Sinh. Man. 141.

²⁾ Als Argument für die Priorität des PThv. und die Abhängigkeit des PThv. scheint mir auch der Umstand gelten zu dürfen, daß Verse, welche der erstere in der Originalfassung zitiert, von letzterem oft nur singhalesisch paraphrasiert werden. So PThv. 47 (aus M. 1, 32–36) = SThv. 134, 25 ff., PThv. 48 (aus M. 25, 16–18) = SThv. 136, 10 ff. PThv. 24, 1 (aus MPS. 6, 59) = SThv. 82, 8 ff. u. a. m.

³⁾ Die Stelle hat WICKERMASSINGHE a. a. O. 31 zur Bestimmung des Zeitalters des Guraṇḍomi herangezogen, der in der gleichen Liste erscheint. Auch ein Vāḍḍava wird in ihr erwähnt, wofür mit W. natürlich Vāḍḍava zu schreiben ist. Es ist das kein anderer als Vāḍḍava, der Verfasser des PThv.

satz, der aus der MT, die ihn jedenfalls der Ak. entnommen hat, in den Thv. übergang.

Umfangreichere Zusätze finden sich in Kap. XIV, wo die Erzählungen von Bhāṭṭiyatissa (SThv. 174, 12 ff., PThv. 67, 29 ff.) und von Mahasiva (SThv. 176, 7 ff., PThv. 69, 4 ff.) der MT. 401, 11 ff. entnommen sind (vgl. oben 10, S. 38). Die Übereinstimmung mit der MT. tritt beim PThv. auch im Wortlaute hervor. Man vergleiche die Anfangsworte im PThv. 67: *atha masamūṇṇeva dīpe Bhāṭṭiyamahārāja nāma saddho paṇṇo ahoṇi, so sāyaṃ pātāṃ Mahacchayaṃ vanditvā 'va bhūṃgati. ekadivasam vmicchayaṃ mūḍhitrā* usw. mit denen der MT. *aparabhūṇṇe masamūṇṇe dīpe Bhāṭṭiyamahārāja nāma saddhasampanno sāyaṃ pātāṃ dve rure Mahacchayaṃ vanditvā 'va bhūṃgati, na avanāṇṭhā. so ekadivasam vmicchayaṃ mūḍhitrā* usw.¹⁾

Auch beim Thv. lassen sich, wie beim MBv., noch Spuren von anderen Quellen außer den genannten, nachweisen²⁾. Einer solchen Quelle ist z. B. Kap. IV, die Dhātumdhana-katha, entnommen (PThv. 26–28, SThv. 85–88). Es wird hier erzählt, daß Aśtasatta auf den Rat des Mahakassapa bei Rāmagāma, im SO. von Rājagāma, einen Schatz von Reliquien anlegen ließ. Wir haben gesehen, daß später in Kap. V dann berichtet wird (PThv. 32–33, SThv. 96–97), wie Asoka ihm die Reliquien für die von ihm errichteten Topen entnahm. In Kap. III endlich wurde für die von Buddhas letzten Tagen handelnden Partien das Mahā-parinibbānasutta verwertet.³⁾ Unbekannt ist mir die unmittelbare Quelle, aus welcher der SThv. die *pāramitā*-Legenden entnommen hat (S. 36–48).⁴⁾

¹⁾ Weitere Beispiele von Zusätzen aus der MT sind PThv. 55, 7 *tyāmarattim abhippaṇṭṭhe deve* aus MT. 368, 28 *tyāmarattim. vutthe deve* zu M. 28, 13. PThv. 57, 6 = SThv. 152, 15 der Name *Tintasiakola* aus MT. 373, 4 zu M. 23, 5–6, PThv. 69, 38 ff. gekürzt aus MT. 379, 2 v u. bis 381, 18 und 382, 20–30 zu M. 29, 56 u. a. m.

²⁾ Daß der Passus S. 17, 8–13 und S. 18, 36–19, 1 dem *Dāṭṭhāvamsa* 2, 29–37 entnommen ist, wurde oben S. 89 erwähnt. Möglich ist natürlich auch, daß beide, *Dāṭṭhāv* und Thv., aus einer gemeinsamen dritten Quelle geschöpft haben.

³⁾ Auch hier finden sich wörtliche Übereinstimmungen. Die Vers. PThv. 24, 1 ff. sind dem MP. S. 6, 59 entlehnt. Im SThv. 62, 8 ff. werden sie paraphrasiert. Die Worte *tena hi brāhmaṇa tvaṃ āeva Bhagavato sarīrāṃ aṭṭhadhā samāyaṃ eva bhikkhavaṃ vibhajāhitaṃ* im PThv. 24, 27 ff. stehen MP. S. 6, 60 (JRAS. VIII. 1878, S. 260) usw.

⁴⁾ Der Gegenstand ist auch in der *Pūjavalī* Kap. 4 behandelt. Vgl. WICKREMABINGHE, Catalogue of Sinh. Manuscripts in the Br. Mus. S. 82. Der Geiger, *Dipavamsa*.

Nicht unmöglich ist, daß die Stücke des PThv, deren Ursprung offen gelassen wurde, aus der Ak stammen. Entweder hat dann der Autor unseres PThv. selbst noch aus ihr geschöpft, oder er übernahm jene Stücke aus seiner Vorlage, der Cetiya-vamsaṭṭhakathā, die mit der Aṭṭhakathā-Literatur jedenfalls in engstem Zusammenhange stand. Von Interesse ist zweifellos eine Stelle der MT (411, 27), wo es heißt, daß vor Ankunft der für den Mahathūpa bestimmten Reliquien der Gott Vissakamma auf Indras Geleiß die Insel Lanka *Aṭṭhakathāya vidānanyana* ausgeschmückt habe. Im PThv. 71, 7 ff. und SThv 179, 18 ff. wird nun in der Tat die Schmückung eingehend beschrieben. Alzu großes Gewicht möchte ich freilich auf die Stelle nicht legen. Die Elemente, aus denen die Schilderung sich zusammensetzt, sind die gleichen, wie sie in ähnlichem Zusammenhange immer wieder vorkommen. Wichtiger ist, daß an einer Stelle des PThv (69, 3) die *Poruṇā* erwähnt werden. Wir wissen ja, daß dieser Begriff annähernd das gleiche bedeutet wie *Aṭṭhakathā*.¹⁾

IX. Singhalesische Schriftwerke.

80. Von singhalesischen Schriftwerken kommen zunächst in Betracht die umfangreiche Pūjāvālī, sowie einige kleinere Schriften allgemeineren Inhalts wie Nīkāya-saṅgraha und

Text ist mir unzugänglich. Vermutlich findet sich aber der Abschnitt über die Pāramitā am Schluß des 1. Heftes der von JAYATILAKA 1887 begonnenen, aber anscheinend nicht fortgesetzten Ausgabe der Pūjāv. Es wäre von Interesse zu wissen, ob zwischen dem Texte der Pūjāv und des SThv eine Beziehung besteht.

¹⁾ Es ist bezeichnend, daß noch ein so modernes Werk wie der Sūsanavamsa (ed. M. Bonz, PTS. 1897) sich ganz in den alten Geaisen bewegt. Es beginnt wieder mit Dipakāra und geht dann (ganz ähnlich wie Nīk. S., vgl. unten in 30) auf die Lebensgeschichte des Buddha über, dann folgen erstes, zweites und drittes Konzil (S. 3 5 8), die Missionen (S. 10), die Sektenbildung (S. 13), die Buddhabeisuche auf Lanka (S. 15), die Geschichte Maṇḍas (S. 16), die *ācariyaparamparā* (S. 19). Ganze Stücke sind wieder wörtlich der Smp. entnommen, so S. 5, 28–6, 11 aus Smp. 293, 22–35, S. 17, 13–19, 22 aus Smp. 321 16–34 und 323, 9–324 12. Die Smp. wird auch zitiert, z. B. S. 19, 23, mehrfach auch die Ak z. B. S. 7, 19, 2, 25. Unter letzterer kann natürlich die „alte Ak.“ nicht gemeint sein, die dem Autor gewiß nicht mehr vorlag. Vielleicht ist der M. darunter verstanden, der neben der Smp. benutzt wurde (z. B. für die Erzählung 6, 13 ff., vgl. M. Bonz, Sas., Introd. S. 2, 3).

Dhātuvamsa. In zweiter Linie dann Chronikwerke, die sich mit der Geschichte der Könige Ceylons beschäftigen. Als ihr Vorbild hat das Schlußkapitel der eben genannten Pujavali zu gelten, das eine Liste der singhalesischen Fürsten von Vijaya bis Parakkamabahu Pandita (2. Hälfte des 13. Jahrh.) mit knapper Schilderung ihrer Regierung enthält. Jünger sind Rajaratnakara und Rajavali. Selbstverständlich werden diese Schriften hier nur insoweit berücksichtigt, als sie die von der epischen Tradition umspannte Epoche, also bis auf Mahāsena (um 300 n. Chr.) herab, behandeln.

Die Pujavali ist leider noch nicht vollständig ediert. Aus WICKREMASINGHE'S¹⁾ Analyse ihres Inhalts geht aber deutlich hervor, daß sie sich trotz mancher Zusätze und Abschweifungen in der Anordnung des Stoffes ganz nach der herkömmlich gewordenen Schablone richtet. Sie beginnt nach den einleitenden Abschnitten mit einem Kapitel über Buddhas Existenz als Sumedha und das erste *vyākaraṇa*; die übrigen *vyākaraṇa* werden summarischer in einem zweiten Kapitel behandelt. Nun folgen, nach einem Exkurs, die sehr ausführliche Geschichte des Gotama Buddha bis zur Verteilung der Reliquien (Kap. XXXII, 2), die drei Konzilien, die Urgeschichte Ceylons unter den früheren Buddhas, die drei Besuche des Gotama, die Epoche von Vijaya bis Devānampiyatissa, die Mission Mahīdas und schließlich der Abriss der gesamten Geschichte der Insel, den ich vorhin erwähnte. Man sieht, es ist der übliche Stoff in der üblichen Anordnung. Der Autor der Pujavali, Maññirapāda Thera, schrieb in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. und war ein Zeitgenosse des Dhammakitti Thera, von dem der Mahāvamsa fortgesetzt wurde. Die Frage, aus welchen Quellen er im einzelnen seine Stoffe entnahm, bleibt späterer Untersuchung vorbehalten.

Der Nikāya-saṅgraha des Dhammakitti (Ausg. d. 14. Jahrh.)²⁾ zeigt in der allgemeinen Gliederung des Stoffes, wie im

¹⁾ Catal. of Sinh. Manuscr. S. 32 ff. Eine kritische nach europäischer Methode besorgte Ausgabe mit verständiger Kapitel- und Paragrapheneinteilung wäre sehr wünschenswert. Das erste Heft einer Ausgabe von H. JAYATILAKA (Kap. 1-4) erschien Colombo 1887. Über andere Auszüge einzelner Abschnitte s. noch WICKREMASINGHE, Catal. of Sinhalese printed Books Sp. 125—126.

²⁾ Nikāya Saṅgrahawa or Samānāwataraya, a History of Buddhism in India and Ceylon by Dēvarakṣhita Dharmakitti Mahāthēra, ed. by WICKREMASINGHE, Colombo 1890. Über den Verfasser und sein Zeitalter s.

einzelnen wieder die Abhängigkeit von den nämlichen Quellen. Auch er beginnt mit *Dipāṅkara-Samedha*. Dann folgen die Episoden in der gewöhnlichen Reihenfolge. Geht man heute das

von Viya bis Devānampiyatissa und Missionswerk des Mahinda (S. 9–10, übereinstimmend mit M). — Könige bis auf Valagamāsa (die Fürsten der Rohanadynastie von Mahānāga bis Kavantissa — M 22, 2 ff. werden einfach in die Liste zwischen Eḷa und Dutugemunu eingeschoben). Aufzeichnung der kanonischen Schriften *ācariyaparaṇippara* (S. 10–11 = Smp. 313–314). Erbauung des Abhayagiriklosters (vgl. S. 11–14 mit M 33, 84 b und 11, 15 mit M. 33, 81 b) und Aufkommen der Dhammarucisekte dasebst. Könige bis Voharakatissa (S. 12, kleine Abweichungen vom M., vgl. in 33). Unterdrückung der Dhammarucisekte, die sich zum Vetulavāda bekennt. Könige bis Gotāmbhaya und Entstehung der Sāgaliyasekte (M 5, 13 leuglich genannt). — Unterdrückung der Vetullalehre. — Geschichte des Saṅghamitta und Verfolgung der Mönche des Mahāvihāra unter Mahāsena (S. 13–14 = M. 36, 118 ff.; 37, 1 ff.).

Wir sehen, daß wieder Samanta-Pasādikā, Mahāvamsa, Mahābodhivamsa, Thūpavamsa, mittelbar oder unmittelbar den Stoff liefern, den der Verfasser des Nik. S. zusammenträgt. Neues Material aus anderen Quellen bringt er nur wenig. Mit größerer Ausführlichkeit als in den erwähnten Schriften ist die Geschichte der Sekten behandelt. So erfahren wir z. B., daß die Sāgaliyasekte sich von den Dhammaruci des Abhayagiri-vihāra abzweigte und ihren Namen nach dem Thera Sāgala führte, der das Oberhaupt der Sektlerer war. Sie hatte ihren Sitz im Dakkhinagiri-vihāra. Es geschah dies unter Gotāmbhaya 796 Jahre nach Buddhas Nirvana = 252 n. Chr.¹⁾ Auch die Liste der nach dem dritten Konzil sich bildenden Sekten ist im Nik. S. etwas anders

auch Kathāv. P. A. S. 5. Dann folgen im M. die Dhammaruci und die Sāgaliyā, im Nik. S. die Vetullā, Andhakā und Anyamabāsāṅghikā. Von diesen stehen nach Nik. S. 12, 14 ff. die Dhammaruci und die Vetullā in engstem Zusammenhange, erstere sind ein Zweig der letzteren. Die Andhakā aber, die im Kathāv. P. A. mehrfach erwähnt werden und die Anyamabāsāṅghikā nennen weder der M. noch der D. Der D. bringt 5, 54 die Liste der 6 oben genannten Sekten mit dem einzigen Unterschied, daß er statt der Vajriyā die Apararājagirikā nennt.

¹⁾ S. 12–13. Vgl. Ed. MÜLLER, *Pali Proper Names*, JPTS. 1888 n. d. W. Sāgaliyā. Auf das Ereignis spielt der M. 33, 99 an „So schieden die Abhayagirimönche aus dem Theravāda aus, von den Abhayagirimönchen aber trennten sich die des Dakkhinagiri-vihāra ab.“ Die Verse 99–101 sind aber in der T nicht kommentiert! — Über die Dhammaruci und die Sāgaliyā s. auch Sū. V. 24, 15 ff.

als im M., wie wir eben gesehen haben. Vollständig neu ist hier auf S. 9 das Verzeichnis der Schriften der einzelnen Sekten. Aus welcher Quelle Dhammakitti diese Beiträge zur Sektengeschichte entnahm, kann ich nicht angeben. Bemerken will ich, daß die *Katāv. P. A.* die *Sagaliyā* überhaupt nicht erwähnt.

Noch auf eine Stelle des N.k. S. möchte ich schließlicb aufmerksam machen, weil in ihr sich noch ein Stückchen aus der alten Ak. erhalten zu haben scheint. Der M 4, 38ff erzählt, daß Kalasoka, nachdem er den Verdächtigungen der Vajjimonche Gehör geschenkt, in der Nacht einen schrecklichen Traum gelabt habe. „Sehr erschrocken war der König, ihn zu trösten kam herbei durch die Luft die Theri Nanda, die sündlose Eine aße Tat hast du begangen. Versöhne die frommen Herren, werde du ihr Anhänger und beschirme die Religion. Wenn du so getan, wird Heil dir werden. So sprach sie und verschwand.“ Dazu bemerkt nun die MT. 108, 8 *„abhinnaṃ vacanapativacanaṃ, jana Atthakathāya eva vuttam.* In der Tat führt der Nik. S. 5 das Zwiegespräch der beiden weiter aus. Vermuthlich stammt der Passus direkt oder indirekt, durch ein uns unbekanntes Schriftwerk vermittelt, aus der *Atthakathā*.¹⁾

31. Der *Dhātuvansa*²⁾ gehört zum Sagenkreise von Malaya und Rohana. Er enthält daher manche volkstümliche Überlieferung, die in den zum Kreise der Ak. gehörigen Werken fehlt. Im übrigen ist aber die starke Abhängigkeit des Dhv vom M. leicht erkennbar. Der Dhv scheint aber kein selbständiges Schriftwerk zu sein. Sein Inhalt deckt sich vollkommen mit dem des bisher nur in Handschriften vorliegenden Palwerkes *Nalata-dhātuvansa*,³⁾ er ist also wohl nur eine sgh. Übertragung desselben, wie wir sie auch vom MBv und vom Thv. besitzen. Da

¹⁾ Von den Varianten des N.k. S. ist die auf S. 4 = M. 5, 282, auf S. 8 = MBv 111 3, auf S. 12 = M. 36, 41, auf S. 14 = M. 38, 75. Bei den beiden letzten ist der M. als Quelle genannt.

²⁾ *Dhātuvansaya* des Thera Kakusandha, herausg. von Gintoja *DHAMMAKHANDHA*, Dodanduwa A. B. 2433 = 1890 n. Chr. (singh. Titel). — De Zoysa, Catal. S. 17

³⁾ Vgl. De Zoysa, Catal. S. 19. Der sgh. Dhv hat genau die gleichen 5 Kap., die hier vom Nal. Dhv angegeben werden 1. *Budun-ge tantarāga-mana* S. 1—9, 2. *Budun-ge parinirvāṇapiyā* S. 9—12, 3. *Dhātuparamparā-kathā* S. 12—19, 4. *Pakimpaka* S. 19—28, 5. *Dhātumdhāna-kathā* S. 29—47

Im Gv 62, Z. 7 v u wird der Nal. Dhv zwar erwähnt, aber kein Verfasser genannt.

aber noch keine Ausgabe des Nal. Dhv. vorhanden ist, müssen wir uns vorläufig auf die sgh. Version stützen. Autor des sgh. Dhv. ist Kakusandha, er nennt sich selbst in der Schlusstrophe. Wann er lebte, ist nicht festzustellen. Ganz unbekannt sind vorläufig Name und Zeitalter des Verfassers der Pali-Grundschrift.

Auch der Dhv. setzt, dem Herkommen folgend, mit Dipankara ein und geht dann auf die Geburt und das Leben Buddhas über. Nun folgt die Geschichte der drei Buddhabesuche auf der Insel Ceylon. Der Bericht folgt, was die beiden ersten Besuche betrifft, auf das genaueste dem des M. S. 2, 34. 4, 5 = M. I, 19. 43 und S. 4, 9—4, 32 = M. I, 44—70 (im Dhv. etwas gekürzt). Weit ausführlicher als im M. I, 71—83 ist dagegen der dritte Besuch S. 4, 37—8 Schl. behandelt. Schon der vom Buddha gefasste Entschluß und die Vorbereitungen, die er trifft, werden eingehend geschildert. Die Erzählung selbst bringt eine Reihe neuer Einzelheiten und Namen. Wir können daraus folgern, daß die volkstümliche Tradition über die Besuche Buddhas mit dem, was der M. enthält, nicht erschöpft war. Und auch die Ak. dürfte kaum reichhaltiger gewesen sein, denn die Mf., die ja gerade die einleitenden Kapitel des M. sehr eingehend kommentiert, würde sonst ohne Zweifel Nachträge daraus beigebracht haben. Der Verfasser des Dhv. hat also auch aus Lokalüberlieferungen geschöpft, oder aus einer vom M. unabhängigen Quelle, die solche enthielt.

So nennt z. B. der Dhv. S. 6—7 die Genien, denen Buddha die Obhut über die einzelnen von ihm geweihten heiligen Plätze überträgt: zum Schutzgeist über die Stätte des Dighavāpi (M. I, 78, D. 2, 80) bestellt er den *devyaputra* Mahasena, zum Schutzgeist über die des Mahathūpa (M. I, 79) den *devarāja* Visāla, zum Schutzgeist über die des Thūparāma (M. I, 82) den *devyarāja* Pṛthivipala. Ebenso weiht Buddha die Plätze des Maricavattivihāra, der Tope von Kataragāma, des Tissamahāvihāra und des Nagamahāvihāra und bestellt zu Hütern die Genien Indaka, Mahaghosa, Samanivāra und Mahinda. Begreifbar ist, daß Buddha auch die Errichtung der „südlich von der Mahavelligaṅga unweit des Teiches Seru gelegenen, wie eine Wasserblase gestalteten, dem Kailasaberge vergleichbar hellweißen Dagoba“ prophezeit. Denn das ist die Tope, in der nachmals die Stürnbeinreliquie (*nalajāta-dhātu*), untergebracht wird, von welcher der Dhv. handelt.

Auch in der Episode von dem Nāgakönige Sumana weicht

der Dhv. vom M ab. Sumana (S. 5—6, wird von Buddha aufgefordert ihn zu begleiten. Er tut dies mit seinem Gefolge und hält den Baum, in dem er gewohnt, als Schirm über Buddhas Haupt. Offenbar ist das der Samiddhisumana des M. 1, 52 ff., der aber hier Buddhas Begleiter bei der zweiten Reise ist. Mit dem M stimmt der D überein (2, 16 ff.), der den Genius nur Samiddhi nennt. Nach dem Dhv 7 8 wird Sumana zum Schutzgeist des Platzes der künftigen Nalata-Dagoba bestellt. Es geschieht dies mit der Begründung, daß er auch unter den früheren Buddhas in vergangenen Existenzen Hüter der von ihnen in Ceylon zurückgelassenen Reliquien gewesen sei.¹⁾ Später folgt dann auch Sumanas Mutter, die im Jetavana geblieben war, ihrem Sohne nach Ceylon.

Das zweite Kapitel des Dhv schildert in der üblichen Weise den Tod des Buddha und die Verteilung der Reliquien. Dagegen bringt Kap. III neuen Stoff die Geschichte der *nalata-nibbati* (S. 12—17). Die Reliquie gehörte ursprünglich zu dem Anteil, den die Maia erhielten. In Mahakassapas Auftrag bringt Ananda sie nach Mahavana. Nachdem sie noch mehrmals ihren Platz gewechselt, bringt Mahadeva sie nach Ceylon. Es war dies zu der Zeit, als Mahanaga in Mahagama herrschte vgl M 22, 'Ein wohlhabender Mann namens Mahakala erweist zuerst der Reliquie Verehrung. Der König erfährt von ihr und läßt sie unter großer Feierlichkeit in die Hauptstadt einholen. Nach seines Vaters Tod übernimmt Yattalayasissa die Obhut der Reliquie (S. 17 18). Es folgt Gotthabhaya, der sie sterbend dem Kakavannatissa anvertraut (S. 18—19). Es ist sehr bezeichnend, daß der M. von der Verehrung der Stirnbeinreliquie durch die Rohana-Fürsten uns nichts berichtet.

Aus volkstümlicher Quelle und lokaler Tradition schöpft Kap. IV. Hier wird zunächst eine Geschichte aus einer früheren Existenz des Kakavannatissa erzählt nach der Weise der Jātakas (S. 19—23). Dann werden (S. 23—25) die Tugenden und Verdienste des Königs geschildert. Es folgt (S. 25—26) ein Passus über Girabhaya, den Neffen des Siva von Kalyani und Schwager des Kakavannatissa, der bei seiner Hauptstadt eine Tope er-

¹⁾ Auch hier weicht der Dhv vom M. ab. Nach letzterem (1, 51 ff.) war Samiddhisumana früher ein Mensch in Nagadipa und wurde zur Bezeichnung für die Diänete, die er einem Paccekabuddha erwiesen hatte, als Deva des Rājāyatana-baumes im Jetavana wiedergeboren.

richtet für den in der Obhut des Thera Mahinda befindlichen rechten Angenzahn des Buddha. Ebenso wird (S. 27—29) Kakkavannatissa von dem Thera Cullapindapātika bestimmt, für die *natuta-dhātu* eine Tope zu erbauen. Alles das sind Überlieferungen, die dem M. fremd zu sein scheinen.

Die Geschichte vom Bau jener Tope, von ihrer Einweihung und von der Beisetzung der Reliquie nun füllt das letzte Kapitel des Dhv aus. Hier zeigt sich aber der starke literarische Einfluß, den der M. ausgeübt hat. Als Vorbild für die ganze Schilderung des Dhv dient die Beschreibung von Bau und Weihe des Mahathūpa (M. 28 ff.). Sie wird einfach auf die Tope des Kakkavannatissa übertragen. Ich erinnere da nur an die Anfertigung der Ziegel durch Vissakamma (S. 31 = M. 28, 8, PThv 54, 30), an die Herstellung der Reliquienzelle aus *Mraan*-Steinen (S. 32 bis 33 = M. 30, 59 und 96 Thv 64, 19 und 67, 16) und namentlich an ihre Ausschmückung, die bis in die Einzelheiten der des *dhātugabbha* im Mahathūpa gleicht (S. 33—34 = M. 30, 60 ff., Thv. 64, 20 ff.). Auch die Widmung des Klosters und die Feststellung seiner Grenzen (S. 46—47) haben ihr Vorbild im M., wo ganz ähnlich die Grenze des Tissārama von Devānampiyatissa in feierlicher Weise gezogen wird (M. 15, 188 ff.). Man sieht deutlich, daß für diese Detailschilderungen die Lokatradition versagt, der Verfasser des Dhv also gezwungen ist, die sonst benützten Werke heranzuziehen.

32. Von den in 30 zu Anfang genannten Chronikwerken erwähne ich zuerst das jüngste, die *Rājāvali*. Sie scheint zu Beginn des 18. Jahrh. verfaßt worden zu sein, denn ihr Bericht endigt mit Vimala Dhamma Suriya II (1679—1701).¹⁾ Ich neige mich der Ansicht zu, daß die *Rājāv* nicht mehrere, sondern nur einen Verfasser hat.²⁾ Gewisse Verschiedenheiten im Stil erklären sich daraus, daß der Autor manche Partien im Wortlaut aus älteren Quellen entnommen hat. Originell sind die Einleitung und die sagengeschichtlichen Teile der *Rājāv*. Sie beginnt mit einem kosmogischen Überblick, der dann S. 2 zu einer

¹⁾ *Rājāvaliya or A Historical Narrative of Sipsalese Kings*, ed. by B. GUNASEKARA. Colombo 1899, *Rājāvaliya* usw. ed. (in Englisch, by B. GUNASEKARA, Colombo 1900.

²⁾ Auf die *Rājāv* hat SPENCE HARDY *Manual of Buddhism* S. 539 hingewiesen. Vgl. ferner UPHAM, *Sacred and Historical Books of Ceylon* I, S. XVI und neuerdings WICKREMANNGE, *Catal. of Sinh. Manuscr.* S. 76—77.

Art geographischer Schilderung Indiens linüberleitet die aus einer Aufzählung von Provinzen und Städten besteht. Nun folgt, entsprechend dem Kap. II des M. und III des D., die Dynastienliste von dem mythischen Könige Mahasammata bis auf Siddhattha, den Buddha. Aber der Bericht der Rajav. weicht nicht nur in manchen Einzelheiten von den beiden alten Epen ab, sondern enthält auch neues Material an Legenden und Sagen, das aus anderen uns vorläufig unbekannten Quellen stammen muß. Dieses Material ist es, was auch dem über die altsmghalesische Geschichte bis Mahasena handelnden Teile der Rajav. die späteren Abschnitte kommen hier nicht in Betracht — selbständigen Wert verleiht.

So wird z. B. S. 4 die Regierungszeit des Mahasammata als eine Art goldenen Zeitalters geschildert. Von dem Könige Cetiya wird S. 5 erzählt, daß er zuerst die Lüge in die Welt eingeführt, und daß zur Strafe dafür die Erde ihn verschlungen habe. Unter Mahapratapa (S. 6–7) drangen Mord und andere Verbrechen ein, und die Lebensdauer der Fürsten war seitdem eine kürzere. Auf S. 8 folgt die Geschichte von der Gründung der Sakyadynastie. Sie lehnt sich enge an den Bericht in der MT. 84, 4 ff. an und ist wohl unmittelbar aus dieser entlehnt. Sie wurde schon auf S. 41 kurz erwähnt und hat folgenden Inhalt. Aritta, auch „der dritte Okkaka“ genannt, hat von seiner ersten Gemahlin vier Söhne und fünf Töchter, von seiner zweiten einen Sohn namens Janta. In seiner Freude über den Knaben gewährt er der Mutter desselben einen Wunsch. Sie verlangt für ihren Sohn die Nachfolge auf dem Throne. Nur mit Widerstreben löst Aritta das gegebene Wort ein. Die vier älteren Söhne ziehen, von ihren Schwestern begleitet, in die Wildnis und gründen hier nach der Angabe des Weisen Kapila eine Stadt, der sie den Namen Kapilavatthu geben. Sie vermählen sich mit den vier jüngeren Schwestern, indem sie der Ältesten die Stellung der Mutter einräumen, und werden die Stammväter des Sakyageschlechtes.

Neu ist mir die nun folgende Episode (S. 10 ff.). Die älteste Schwester wird vom Aussatz befallen. Ihre Brüder bringen sie in die Wildnis, graben dort eine tiefe Grube, lassen die Kranke

¹⁾ Das Motiv erinnert an die bekannte Erzählung in Rāmāyana, wie Kaikeyi auf ähnliche Weise ihrem Sohn Bharata die Thronfolge vor Rāma sichern will. Rām. II, 9–11 ed. Bombay

mit allerhand Lebensmitteln hinab und decken die Grube wieder mit Strauchwerk zu. Inzwischen hatte der König von Benares, Rāma, gleichfalls von Aussatz befallen, in eben jenem Walde Zuflucht gesucht. Heilkräftige Kräuter hatten ihn von seinem Leiden befreit. Er fand die Prinzessin, heilte sie mit den ihm bekannten Pflanzen und machte sie zu seinem Weibe. Sie erzeugten 32 Söhne.¹⁾ Rāmas Sohn hörte von dem Aufenthalte seines Vaters in der Wildnis und erbaute an der Stelle, wo er gewohnt, die Stadt Kohya. Die 32 Söhne des Rāma aber heirateten die 32 Töchter der vier Könige von Kapilavatthu. Seitdem sind die Fürsten von Kohya und Kapilavatthu zu einem Clan veremigt.

Die nun folgende Geschichte von Vijayas Herkunft (S. 12, 29 ff.) entspricht ganz dem Stück M. 6, 1 ff. Es ist selbstverständlich, daß für die jüngere singhalesische Literatur der M. immer die Hauptquelle blieb. Doch finden sich, wie wir sehen werden, da und dort Traditionen, die im M. fehlen, oder mit denen des M. nicht im Einklange stehen. Auch die Geschichte von Vijayas Ankunft auf Ceylon 14, 9—19 und 15, 25 ff.) stimmt mit dem M. 7, 10 ff. überein. Doch kommen in die Kuvēnlegende einige neue echt volkstümliche Züge herein,²⁾ und die Namen der beiden Yakkhastädte auf Ceylon Laggala und Loggala kommen ebenfalls im M. nicht vor.³⁾ Eingeschoben in die Vijayageschichte ist die Legende von den drei Besuchen des Buddha auf Ceylon und von seiner Weissagung über die Insel als der künftigen Heimstätte seiner Lehre (= M. 7, 1—9).

Der Rājaratnākara,⁴⁾ der vermutlich unter Vira Vikraman um die Mitte des 16. Jahr verfaßt wurde, ist in der Schilderung der Vijayageschichte gleichfalls besonders ausführlich. Er be-

¹⁾ „Sie gebar ihm sechzehn mal Zwillinge, (im ganzen) 32 Knaben.“ Ganz die gleiche Zahl Söhne gebiert in gleicher Weise die Mutter des Vijaya, Sihastivall, ihrem Gatten und Bruder Sihabāhu. M. 6, 37, Rājāv. 14, 2.

²⁾ Die Erzählung von den drei Bräuten der Kuvēni und von ihrer Verwandlung in eine Stadt beim Kampfe mit den Yakkhas. Vgl. oben S. 25, Anm. 2.

³⁾ Dieser nennt 7, 32 die eine Stadt Siriyatthu, die andere heißt in der MT 179, 34 Laṅkāpura. Der Name Śrīvātpura wird aber Rājāv. 16, 26 erwähnt.

⁴⁾ Rājaratnākara or History of Ceylon by Walgampaya Terunānase ed. by SADDHANANDA Colombo 1887. Vgl. WICKERHAMSON, Catal. of Sinh. Manuscr. S. 73.

ginnt sofort mit der Sage von der Vāṅgaprinzessin, die den mit einem Löwen erzeugten Vater des Vijaya, den Sibabāhu gebar, und folgt im allgemeinen dem gleichen Schema wie die Rājāv. Nach der Erzählung von Vijayas Ankunft auf Lāṅka wird S. 3 ff. die Legende von den früheren Buddhas und ihrem Verhältnisse zu der Insel sowie die von den Besuchen Gotama Buddhas auf ihr eingeschaltet. Auf S. 5 wird dann der Faden der Erzählung wieder aufgenommen. Mir scheint, daß diese Anordnung des Stoffes den Verfasser der Rājāv. beeinflusste, oder daß beide, Rājaratn. und Rājāv. s. schon in früheren Quellen vorgefunden haben. Neues Material zur Vijayasage enthält der Rājaratn. nicht. Was er bietet, ist ein Auszug aus D. und M., aus denen er auch eine ganze Reihe von Versen zitiert.¹⁾

Die Pūjāvali in dem Kapitel XXXIII *Mahinda-pratipatti-pūṇakathā* behandelt die Vijayageschichte ganz kurz. Sie sagt nur: „Einstmals gebar eine Tochter des Kalingakonigs, die mit dem Könige des Vāṅgalandes verheiratet war, eine Tochter. Diese begab sich infolge einer Verschuldung allein in die Wildnis, begegnete unterwegs einem Löwen, hatte mit ihm geschlechtlichen Umgang und gebar einen Sohn und eine Tochter mit Namen Simlabāhu und Simbasivali. In der Folge machte Simhabāhu seine Schwester Simbasivali zu seiner Gemahlin und wohnte als König im Lande Lāṅka. Der beiden Sohn Vijaya landete zur Zeit von unseres Buddha Nirvana, unter dem Schutze des Götterfürsten Sakka, in Begleitung von 700 Gefährten auf der Insel Tammennā. Mit Hilfe einer Dämonin namens Kuveni tötete und verjagte er die noch übrigen Yakkhas, die hier und dort zurückgeblieben waren, erbaute ebendort in Tammennā eine Stadt und regierte daselbst 38 Jahre.“

Wir können nun die weiteren Berichte unserer Quellen, sie

¹⁾ Es sind dies V II = D 9, 2 III = D 9, 4, IV = D 9, 6, V–VI = D 9, 21–22 VII–IX = D 9, 23–25, X = D 9, 28, XI = D 9, 30, XIII = M 7, 74, XIV = M 7, 42, XV = D 9, 20, XVI = M 1, 19, XVII = M 1, 26, XVIII = M 1, 27, XIX = M 1, 84; XX = M 7, 4, XXI = D 11, 9. Die Zitate V XI, XV XXI entsprechen nicht genau. Daß übrigens der Rājaratn. seine ganze Einleitung aus der Daḷ Pūj. herübergenommen hat, wurde oben S. 91 bereits erwähnt.

²⁾ A Contribution to the History of Ceylon extracted from the Pūjāvalya (by B. GUNASEKARA), Colombo 1889. - A Contribution translated by B. GUNASEKARA, Colombo 1895. Text und Übersetzung umfassen Pūjāv. Kap. XXXIII, 3 und 4 und Kap. XXXIV.

unter sich und mit dem Bericht des M. vergleichend, im Zusammenhang verfolgen.

33. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß von den drei Chroniken der Rājaratn. dem M. am nächsten steht und aus ihm am ausgiebigsten schöpft. Pūjāv und Rājāv stehen unter sich in näherer Beziehung, wie aus einigen wichtigen Übereinstimmungen hervorgeht. Wie nicht anders zu erwarten ist, hat aber der Rājaratn. auch die Pūjāv vor sich gehabt und gelegentlich abgeschrieben und ebenso auch den Nik. S. Einige Originalität zeigt die Rājāv. Sie bringt zu verschiedenen Berichten Einzelheiten bei, die entschieden volkstümliches Gepräge tragen, wie wir dies auch schon bei der Kuvenlegende sahen.

Wörtliche Übereinstimmungen zwischen Pūjāv und Rājaratn. finden sich z. B. in der Geschichte des Valāgamaba und der sieben Damīlafürsten, die ihm für eine Zeitlang die Herrschaft entreißen.¹⁾ Ferner in der Geschichte der Regierung des Coranaga,²⁾ wo der Rājaratn. nur nach seiner Gewohnheit ein Zitat einflicht. Auch in der Erzählung von den durch Mahadehya veranstalteten Festlichkeiten stimmt der Rājaratn. wörtlich zur Pūjāv, auch die Rājāv lehnt sich hier aufs genaueste, zum Teil im Wortlaut, an die Pūjāv an.³⁾ Endlich findet sich wörtliche Übereinstimmung zwischen Pūjāv. und Rājaratn. in der Geschichte von Adagemunna⁴⁾, sowie in der von Gajabahu, auf die ich später zurückkommen werde.

Aus dem Nik. S. 10–11 hat der Rājaratn. vielleicht die *deciyaparampara* entnommen, die er 15, 28–34 einschleibt, ehe er von der schriftlichen Aufzeichnung des Palikanons unter Valāgamaba berichtet. Es muß aber hervorgehoben werden, daß die Namenliste des Rājaratn. von der im Nik. S. enthaltenen, wie

¹⁾ Pūjāv 18, 2 v. u. bis 19, 7 = Rājaratn. 15, 18–25. Vgl. M. 33, 34 ff. Die Pūjāv nennt die von einem der Damīa fortgeführte Königin Somī, der Rājaratn. Sobhita, im M. 33, 55 heißt sie Somadevi. Die Namen sind überhaupt außerordentlich unsicher.

²⁾ Pūjāv 19, 11–16 = Rājaratn. 16, 28–17, 7. Vgl. M. 34, 11. Auch die Namen der Liebhaber der Anulā Vāsukhiya und Bēlatissa hat der Rājaratn. 17, 12–13 aus Pūjāv 19, 23 und 24 entnommen.

³⁾ Pūjāv 20, 10–16 von *siyak godun an* = Rājaratn. 19, 25–31 (s. Rājāv 37, 34–38, 4). Pūjāv 20, 1–10 wu. = Rājāv 37, 28–34. Vgl. M. 34, 68 ff. (Mahadachika).

⁴⁾ Pūjāv 20, 19–32 = Rājaratn. 20, 7–9. Vgl. M. 35, 1 ff. (Āmaṇḍa-gāmaṇi).

auch von der der Smp., mehrfach abweicht. Sicher stammt aus dem Nik. S. der Bericht über die drei Konzilien, welchen der Rajaratn 6—10 in die Geschichte des Davenipētissa einfügt, um auf Mahinda und seine Sendung überzuleiten. Das ganze ist nur ein mosaikartig aus einzelnen Sätzen des Originals zusammengesetzter Auszug aus Nik. S. 8—10.

Schließlich weise ich auf eine Reihe von Einzelnotizen hin, die der Rajaratn allein bringt, während sie in Pūjav und Rājāv fehlen, und die er unmittelbar aus dem M. entnommen hat. Sie beweisen die engere Anlehnung des Rajaratn an das Epos Mahāramas. Bei der Regierung des Bhatiya wird z. B. 17—18 eine Beschreibung von den Kostbarkeiten in der Reliquienzelle der großen Tope gegeben, die sich an M. 30, 62 ff. anschließt. Die Schilderung der verschiedenen Festlichkeiten (18—19), die Bhatiya zu Ehren der Tope veranstaltet, stammt aus M. 34, 40 ff. Die Verdienste des Königs Valap werden 22, 16 ff. eingehender dargelegt und zwar nach M. 35, 71 ff. Auch die Beschreibung der Werke des Vyavaharatissa (24—25) ist dem M. 36, 30 ff. entnommen und so noch manche Einzelangabe.

Die Beispiele für wörtliche Übereinstimmungen zwischen Pūjav und Rājāv sind zahlreich genug, um zu beweisen, daß der Verfasser der letzteren die erstere benutzt und ausgeschrieben hat. So decken sich in beiden Quellen die Erzählung von Pandukabhaya, die von König Asel, von Mukalantis, von Vehap und von Detu Tissa ¹⁾ In anderen Berichten besteht zwar keine Übereinstimmung des Wortlauts, aber die Ähnlichkeit in der Fassung ist so groß, daß auch hier eine direkte Entlehnung sicher erscheint. Dies gilt z. B. von der Ankunft des Elala, wo die Rājāv. nur einige ergänzende Notizen über Landungsplatz und Größe des von Elala geführten Heeres beifügt, von Bhatiyas Besichtigung der Reliquienzelle in der Ravanvel-Dagoba, von der Überwindung des Dämons „Rotauge“ durch Sira-saṅga-bō. ²⁾ Pūjav und Rājāv sind

¹⁾ Pūjav 2, 7—12 = Rājāv 18, 2 v u bis 19, 2 = Pūjav 16, 6—8 = Rājāv 20, 32—34 vgl. M. 21, 11, — Pūjav 19, 26—28 = Rājāv 37, 18—20 (vgl. M. 34, 28 Kākanvi Tissa, — Pūjav 20, 32—21, 4 = Rājāv 38, 12—19 vgl. M. 35, 69 ff. Yaabha, doch differenzieren beide Quellen wieder in den Namen der vom Könige angelegten Teiche Pūjav 22, 31 24, 6 = Rājāv 41, 25—31 (vgl. M. 36, 118 ff., nur läßt die Rājāv die Namen der Teiche weg, und differiert auch bezüglich der Namen der Klöster von der Pūjav.

²⁾ Pūjav 16, 8—12 = Rājāv 21, 1—10, — Pūjav 19, 28 ff. = Rājāv 37,

auch die einzigen Quellen, die von der *bemūṭi-sāya* genannten Hungersnot zu erzählen wissen.¹⁾ Weder M. noch Rajaratn. erwähnen sie. Allerdings weichen auch Pūjāv. und Rājāv. insofern voneinander ab, als erstere sie in die Regierungszeit des Vala-gamaba, letztere in die des Corandga verlegt.

Von besonderer Wichtigkeit aber ist der Passus über Mahasen, den letzten König der „großen Dynastie“. Die Rājāv. gibt hier lediglich den Bericht der Pūjāv. wieder.²⁾ Diese aber verschweigt gänzlich die Übeltaten des Mahasen, die Verfolgung der Mönche des Mahavihāra oder die Zerstörung des Lohapāsāda, und zählt nur seine verdienstvollen Werke auf. Der M. schließt mit den Worten „So häufte dieser Fürst Verdienst und Schuld in großer Menge an.“ Die Pūjāv. endet „Er regierte 27 Jahre und ging in die Götterwelt e.n.“ Man möchte fast glauben, daß dies kein Zufall ist, daß vielmehr hier in der Pūjāv. und damit auch in der Rājāv., eine Tradition zum Ausdruck kommt, die nicht auf den Mahavihāra zurückgeht. Es darf dabei vielleicht darauf hingewiesen werden, daß Pūjāv. und Rājāv. auch die Unterdrückung der Vaitulyasekte unter Vyavaharatiṣṣa und Gothabhaya nicht erwähnen. Der Rajaratn. 27, 3 v u. ff. schließt sich in seinem Berichte über Mahasen ganz an den des M. an und spricht auch 24, 26 ff. und 27, 5 ff. von der Bekämpfung der Vaitulyasektierer.

Neue Einzelheiten bringt die Rājāv. in der Geschichte von Kavantissa, dem Vater des Dutthagāmaṇi. Im ganzen geht sie zusammen mit dem M. 22, 13 ff., doch ist hier die Erzählung etwas knapp und in einigen Punkten milder klar als dort. Die Rājāv. berichtet so:

„Kelanṭiṣṣa³⁾ hatte einen jüngeren Bruder, der verbotenen

21 ff. (vgl. M. 34, 49 ff., — Pūjāv. 21, 3 v u. ff. = Rājāv. 40, 10 ff. Auch in der Geschichte vom Ende des Sira-saṅga-bō begegnen wir zu Anfang (Pūjāv. 22 9 ff. = Rājāv. 40, 23 ff.) und am Schluß (P. 22, 28–31 = R. 41, 21–24) wörtlichen Anklängen.

¹⁾ Pūjāv. 12, 8, Rājāv. 36, 22 ff. Nach der R. fällt die Hungersnot in den Beginn der Śaka-Ära = 78 n. Chr. Vgl. weiter unten.

²⁾ Pūjāv. 23, 6–29 = Rājāv. 41 I, 2. bis 42, 23. Das Ende des Mahāsena und damit des Mahāvamsa setzt die P. 846 J., 9 M., 25 T n. B., die R. 844 J., 9 M., 25 T n. B. = 304, bzw. 302 n. Chr.

³⁾ Rājāv. 21, 14 ff. Kelanṭiṣṣa gehörte wie Kavantissa zu der Dynastie von Rohapa, die Mahānāga, der jüngere Bruder des Devānampiyatiṣṣa, gegründet hatte. Eine Linie residierte in Kelapa, die andere in Mahagāma (Rājāv.

Umgang mit der Königin unterhält. Das kam dem Könige zu Ohren. Dieser ließ heimlich einen Rodja kommen und sagte zu ihm „Ich will mein königliches Gefolge und meinen jüngeren Bruder berufen, wenn ich dich dann frage: gilt es jemand, der von niedrigerer Kaste ist als du? sollst du antworten: der jüngere Bruder, der im gleichen Hause (mit dem älteren Bruder) wohnt, ist von niedrigerer Kaste wie ich.“ Als der Rodja inmitten des königlichen Gefolges gefragt wurde, erwiderte er so wie man ihn angewiesen. Aus Scham über solche Worte verließ der Prinz Kelani und wohnte in Uḡgampola.

„Damals lebte in Kelani ein Presbyter mit 500 Mönchen als Gefolge, der dem Kelantempel Blumen spendete und ständig Heilsprüche verteilte, und der deshalb vom Könige Almosen genoß. Der Königs Kavantissa Bruder nun war ein Schüler dieses Presbyters gewesen und hatte daher eine ähnliche Handschrift wie dieser.¹⁾ Während er nun in Uḡgampola weilte, ließ er einen Mann das gelbe Mönchsgewand anlegen, schrieb einen Brief an die Königin, in dem er ihr sein arges Leid klagte, übergab ihn dem als Priester verkleideten Burschen und schickte ihn weg mit dem Auftrage: „Wenn der Priester mit seinen 500 Genossen, um das Almosen zu empfangen, in das Königshaus sich begibt, geselle dich zu ihnen, nimm am Ende Platz und laß dir Almosen reichen. Die Königin wird, wenn der Presbyter nach Empfang des Almosens fortgeht, ihn zu geleiten sieben Schritte vor das Tor des Königshauses herankommen. Dann laß du diesen Brief in der Nähe der Königin fallen.“ Der Bursche ging, als wollte er an der Almosenspende teilnehmen und ließ heimlich den Brief in der Nähe der Königin fallen. Aber der König horte das Geräusch des zu Erde fallenden Blattes, wandte sich um und sah, wie die Königin den Brief aufhob. Er kam, nahm ihr ihn aus der Hand und dachte: „Die Handschrift ist von keinem anderen (als dem Presbyter), der Schurke schreibt Briefe an meine Gattin.“ Er ließ den Presbyter greifen, in einen Kessel mit Öl werfen und darin kochen. Den Burschen, der den Brief gebracht, ließ er festnehmen

20, 24, 21 12). Vermutlich war Kavantissa ein Bruder oder Vetter des Gothābhaya, des Vaters des Kikāvānattissa. Vgl. Pāṇy 16, 16 und 17.

¹⁾ Es handelt sich durchaus nicht um ein Versteilen der Handschrift, wie B. GOMARAKANA in seiner Übersetzung annimmt. So ist das agh. *rajan-gē māi māi teruvahanaē-gen akuru igēn-gēn ē terim vahanaē-gē akuru heliya-la uyanaēya* sicher nicht zu verstehen.

und in den Fluß stürzen. Ebenso ließ er die Königin binden und ertränken.

„Der König Ke antissa, der tüchtig gehandelt hatte, weil er seines Bruders Handschrift nicht erkannte, und weil er nicht wußte, daß der Prinz wie sein Lehrer schrieb, ließ in seiner Verblendung den Presbyter sieben Tage lang in dem Kessel mit Öl, in den er ihn geworfen, kochen, aber das Öl war wie kaltes Wasser. Vermoge seines himmlischen Auges erkannte der Presbyter, daß er für eine Sünde zu büßen habe, die er in einer früheren Geburt als Hute durch Tötung einer Mücke beim Kochen von Milch begangen hatte. Er sprach lachend: das kommt von der früher begangenen Sünde, rief den Leuten zu und erklärte ihnen, daß sein gegenwärtiger Leib nur ein Makel sei für die Buddhawürde, und verbrannte zu Asche.

„Man muß wissen, daß bis zu jener Zeit das Meer sieben *gav* (etwa 42 km) von Ke am entfernt war. Da nun aber die Gottheiten, welche die Obhut über Lankā hatten grollten, begann der Ozean zu schwellen. Im Dvapara-Zeitalter waren infolge der Ruchlosigkeit des Ravana seine Burg, 25 Paläste und 400 000 Häuserreihen im Meere versunken. Jetzt wurden wegen des Frevels des Kelantissa von Lankā elf Zwölftel mit Einschluß von 100 000 Hafenorten, 90 Fischerdörfern und 470 Perlfischerdörfern vom Ozean verschlungen.¹⁾ Mannārama blieb erhalten, und von den Hafenorten blieb Kataputimādampā übrig.

„Als der König Kelantissa von dem Anschwellen des Ozeans hörte, ließ er seine jugendliche Tochter²⁾ das Haupt waschen, ein Bad nehmen, in ein noch unbenütztes seidenes Gewand sich kleiden und ihren Schmuck anlegen, dann nahm er ein Boot, ließ die Prinzessin im Innern des Bootes Platz nehmen und das Boot zudecken, befestigte oben dran eine Inschrift und ließ das Boot hinaus auf die See. Der König selbst bestieg seinen Elefanten, um das Anschwellen des Ozeans zu beobachten. Die erzürnte Flut aber verschlang den Elefanten und den König, und nachdem sie den König, wie von der Feuersglut der Avichile umhüllt, an eine Stelle geführt, wo das Wasser in einem rings von Feuer-

¹⁾ Wir haben hier eine lokale Flutsage, die offenbar der Volksüberlieferung von Rohana angehört.

²⁾ Interessante Reminiscenz an das Menschenopfer! Vgl. zum Gegenstand FRASER, *The Golden Bough* II, 88 ff.

flammen überdeckten Erztrichter verschwindet,¹⁾ stürzte der König in diese Hölle und muß hier Qualen erdulden.

„Weil aber die dem Ozean zum Opfer gebrachte Prinzessin viele verdienstliche Werke getan hatte und in einem späteren Leben die Mutter des Buddha Maitreya werden sollte, so fiarten die Wolkengeister und Seegöttinnen das Boot mit dem Winde südwärts und ließen es nach Magama im Rufunalande. Fischer, die dem Könige Kavantissa Fische lieferten, kamen herbei, sahen das Boot auf dem Meere und die oben auf dem Verdeck angebrachte Inschrift und berichteten es dem Könige. Wie der König Kavantissa die Sache vernahm, ging er hin und ließ das auf der See treibende Boot einholen. Er sah die oben angebrachte Inschrift und las die Worte „Die Tochter des Königs Kavantissa, dem Meere zum Opfer gebracht.“ Da ließ er den Verschuß des Bootes entfernen, ließ die Prinzessin auf einem Haufen von Edelsteinen niedersitzen, goß ihr Wasser auf die Hände und machte sie zu seiner Königin. Er erbaute ein Kloster an der Stelle, gab ihr den Namen Vihamamahadevi und führte sie in festlichem Zuge in die Stadt Māgam.“²⁾

In der Folge wird Vihamadevi die Mutter des Dutthagamani.

Auch die Geschichte von der *Bemanti*-Hungersnot unter Coranaga in der Rajāv ist eine Bereicherung des epischen Sagenstoffes und enthält echte volkstümliche Züge. Mihindr,³⁾ der König von Sagol in Jambudvīpa, entbrannte in sandlaffter Liebe

¹⁾ Der Text lautet: *mada kalakari ā pta hu raju gatra c raju Avimna-
rakayehi gundelm vevāt-men gundelm velā vanāgana lo-kabalaka dya na
sana tna-ta gna-ḥos van-sāda*. Meine Übersetzung ist konjekturel, die B. Guṇasekara's befriedigt aber auch nicht.

²⁾ Neu sind gegenüber dem Bericht des M., folgende Punkte: 1. Das Motiv mit dem Rōhiṇī. In der Vorführung des Mannes liegt wohl zugleich eine versteckte Drohung gegen die ehebrecherische Königin. Vgl. mein Ceylon. S. 118. — 2. Das Motiv der kühnen Handschrift, wodurch sich erklärt, wie der Vordechant auf den Presbyter fallen konnte. — 3. Die Einzelheiten der großen Flut und bei der Opferung der Königstochter.

³⁾ Rajāv 36, 23ff. Nach Angabe der R. fiel, wie schon erwähnt, die Hungersnot in den Beginn der Sakyāra (78 n. Chr.) in die Regierungszeit des Coranaga. Den Tod dieses Fürsten berechnet die gleiche Quelle auf 623 n. B. = 80 n. Chr. Nach der Chronologie des M. regierte Coranaga 62–50 v. Chr. Rajāv 19, 8 verlegt die *bemanti-sāya* unter Vaṇḍamābā, der nach dem M. 104 bis 76 v. Chr. regierte.

zu einer Brahminenfrau und beseitigte ihren Gatten durch heimtückisch ersonnene Anschuldigung. Aber die Frau verharrte in ihrer Pflicht. Sie flüchtete dem Könige mit den Worten „So wahr ich meine Treupflicht bewahrt habe, soll das Land des Königs zugrunde gehen.“ Hierauf schmerzte sie Kille (Kille) an ihre Fußsohlen, schleuderte drei Hindvll Wasser in die Luft, klatschte dreimal in die Hand, ging in ihr Haus, verschloß die Türe und starb. Der Fluch ging in Erfüllung: der Regen blieb aus, und zwölf Jahre lang herrschte in Jambudvīpa Hungersnot. Auch Ceylon litt drei Jahre lang an Dürre und Misernie.

Endlich entrollt auch die Geschichte vom Tod des Siri Saṅghabodhi in der Rajav. einige Züge, die im Bericht des M. fehlen. Der König verweist, nachdem er seinem Nebenbuhler Gothabhaya aus Feld geräumt hat, als Mönch gekleidet im Walde da, wo später der Atanagala-vihāra erbaut wurde. Ein armer Mann trifft ihn hier an, laßt sich mit ihm, ohne ihn zu kennen, in ein Gespräch ein. Er erzählt ihm von dem Preise, den Gothabhaya für den Kopf des Saṅghabodhi ausgesetzt habe. Hierauf teilt er mit dem Könige sein aus Reis und kleinen Fischchen bestehendes Mahl. Der König denkt bei sich: Wenn ich dereinst ein Brāhmana werden soll, dann sollen diese Fischchen im Wasser schwimmen. Er ruft die Götter zu Zeugen auf und wirft die Fische in den Teich, bei dem er sitzt. Und siehe, sie schwimmen munter im Wasser umher. Ebenso streut er den Reis hin, und er beginnt augenblicklich zu keimen. Nun nennt Saṅghabodhi seinen Namen und bietet dem Manne seinen Kopf als Dank für das gereichte Mahl. Wenn man aber etwa die Echtheit des Kopfes bezweifelt, so solle er ihn mit Saugelwasser und Milch besprengen, salben und auf einen Stuhl stellen, dann werde er Zeugnis geben. Er trennt hierauf selbst sein Haupt vom Rumpfe. Der Mann bringt es dem König Gothabhaya, und wie dieser bezweifelt, daß es wirklich des Nebenbuhlers Haupt sei, verfährt er mit demselben, wie Saṅghabodhi ihn angewiesen. Da springt der Kopf dreimal durch die Macht der Götter in die Höhe und spricht die Worte: Ich bin der König Siri Saṅghabodhi.¹⁾

¹⁾ Rajav. 40, 22ff. Vgl. M. 36, 92ff.

²⁾ Neu ist gegenüber der Erzählung des M. der Hinweis auf die künftige Buddhaschaft des Saṅghabodhi. Das Motiv fehlt in dieser Form auch im Hatthav., wo die Geschichte von der Selbstaufopferung des Königs in Kap. VIII

Wir sehen also, wie unter den singhalesischen Quellen namentlich die *Rajav* manches Detail zu dem Stoffe des *M* hinzutragt, dessen Herkunft zunächst unklar ist. Erwähnt sei auch, daß die *Rajav* 19, 8 auch *MBv* 112, 19 nach dem Könige *Paṇḍukabhaya* einen König *Gaṇatissa* nennt, der in den Listen des *D* und *M* fehlt. Sie gibt ihm eine Regierungszeit von 40 Jahren, ohne sonst etwas von ihm zu berichten, dem *Paṇḍukabhaya* eine solche vor 30 Jahren. Da nach dem *M* 10, 106 und auch nach der *Pujav* 2, 17 *Paṇḍukabhaya* 70 Jahre regierte, so erscheint in der *Rajav* diese Zeitperiode nur auf zwei Fürsten verteilt. Übrigens nennt auch *Rajaratn* 6, 6 den *Gaṇatissa*, setzt ihn aber nicht nach, sondern vor *Paṇḍukabhaya*.

Daß die singhalesischen Chroniken hier und da in Einzelheiten vom *M* abweichen, ist leicht begreiflich. Merkwürdig ist aber, was sie übereinstimmend von der Regierung des *Gajabahu* erzählen. Ihr Bericht ist hier einer sonst durchaus unbekannten Überlieferung entnommen¹. Der *M* sagt von diesem Fürsten nur, daß er Klöster erbaute oder erweiterte, Tempas errichtete und den *Gaṇanattissareich* anlegte. Ganz anders unsere singhalesischen Chroniken und unter ihnen am ausführlichsten wieder die *Rajav*. Schon unter *Gajabahus* Vorgänger waren Tamils aus dem Solilande eingebrochen und hatten 12000 Gefangene fortgeschleppt. Als nun einmal *Gajabahu* nachts in der Stadt umherwandelte, hörte er eine Frau klagen. Er zeichnete das Haus, ließ am folgenden Tage die Frau herbeiführen und hörte, daß sie um ihre beiden Söhne geklagt habe, die unter den 12000 ins Soliland fortgeführten Gefangenen sich befänden. Der König machte sich sofort zu einem Kriegszuge gegen die Tamils auf. Er nahm den Riesen *Nila* mit sich, schlug die See mit einer Eisenkeule, so daß sie sich teilte und er mit dem Heere hindurchziehen konnte, und drang zur Hauptstadt von Soli vor. Der Tamilkönig weigerte sich zuerst die Gefangenen freizugeben

erzählt ist. Doch findet sich eine Andeutung, wenn in VIII, 5 der König sich zum Ergeben des Kopfes durch den Gedanken bestimmen läßt, daß er mit solchem *apḥattakāṇa* die *dharmāramata* vollziehe. Neu ist ferner das Motiv, wie das vom Rumpf getrennte Haupt sich selbst als das des Sänghaboum erkennen gibt. Vgl. *Hotthuv* VIII, 11–12.

¹) Vgl. *M* 35, 115 ff. (*D* 22, 13–14 28 mit *Pujav* 21 3 ff., *Rajaratn* 22, 9 ff., *Rājāv* 36, 23 ff. S. auch *RAJASINGHA* Which Raja Bahu visited India? *JRAS.* C. B. Nr. 46, 1894, S. 144 ff.

Aber Gajabāhu ergriff eine Handvoll Sand und preßte Wasser aus ihm heraus, und dann nahm er seine Kerle und preßte ebenfalls Wasser aus ihr. Diese Kraftprobe setzte den Tamilsfürsten so in Furcht, daß er nicht nur die gefangenen Singhalesen, sondern auch eine gleiche Anzahl Tamils auslieferte. Gajabāhu gab die ersteren ihren Familien wieder, die letzteren siedelte er in verschiedenen Teilen der Insel an. Auch die Almosenschale des Buddha, die unter Valagamāhi von den Tamils fortgeschleppt worden war, und andere kostbare und heilige Gegenstände brachte Gajabāhu nach Ceylon zurück.

Zusammenfassung.

34. Die Schriftwerke, die uns, außer Dipavamsa und Mahāvamsa nebst seiner *Tika*, vornehmlich beschäftigt haben, sind, chronologisch geordnet, die folgenden

- 1 Samanta-Pasādika (1. Drittel des 5. Jahrh.),
- 2 Mahābodhivamsa (letztes Viertel des 10. Jahrh.),
- 3 Dāṭṭavamsa (kurz nach 1211) nebst Daḍaḍapūjāvali (um 1300),
- 4 Pali Thāpavamsa (um 1250) und Sgh. Thāpavamsa (kurz vor 1260),
- 5 Dhātuvamsa (Zeit unbekannt),
- 6 Pūjāvali (2. Hälfte des 13. Jahrh.),
- 7 Nikāyasāṅgraha (Ende des 14. Jahrh.),
- 8 Rājaraṭnākara (Mitte des 16. Jahrh.),
- 9 Rājāvali (Anfang des 18. Jahrh.).

Die letzte Grundlage, auf die wir zurückzugehen haben, bildet die alte Aṭṭakathā. Auf ihr ruhen außer dem Dipavamsa und Mahāvamsa die Samanta-Pasādika sowie die Jataka-Nidānakathā. Diese vier Werke sind in erster Linie für die Gestaltung und den Inhalt der weiteren Überlieferung maßgebend geworden. Alle die späteren Schriftwerke stehen zu ihnen in einem Abhängigkeitsverhältnisse, haben aber auch voneinander in ausgedehntem Maße entlehnt.

Auf JNk., Smp., M beruht zunächst der Mahābodhivamsa. Bereits jetzt bildet sich, anscheinend unter dem Einfluß der JNk.,

der für die jüngere Literatur so charakteristische Bruch aus, die Einleitung mit der Geschichte des Buddha Bhāṅkara und des Bodhisatta Sumedha beginnen zu lassen, die folgenden Buddhas mehr oder minder summarisch zu behandeln und so auf Gotama Buddha zu kommen. Seine Lebensgeschichte führt dann hinfür zu dem besonderen Zweck, den der Autor jeweils mit seiner Schrift verfolgt. Solche Stoffanordnungen zeigen Dhātuv., Thv. Pūjav., Day. Nik. s. Auch die Jātakatthakathā benutzte dem MBv als Vorlage für sein II. Kapitel. Der Smp. sarg, vielfach im Wortlaut, Abschnitte über die drei Konzilien und die Märtyrer entnommen. Unverkennbar ist hier die gleichzeitige Anlehnung an den M., namentlich auch was die Anordnung des Stoffes und die Belebung durch Versätze betrifft. Nicht ausgeschlossen ist, daß der Autor des MBv gelegentlich auch noch die alte Ak. zu Rate zog.

Vom Dāṭhavaṃsa läßt sich vielleicht annehmen, daß für sein einleitendes Kapitel die Einleitung des MBv das Vorbild abgab. Den Stoff zur Geschichte der Buddhaabesuche in Kap. II entnahm er dem M. Für die späteren Abschnitte schöpft er aus lokaler Überlieferung. Auch aus dem Mahāparinibbāhasutta wurde Stoff entnommen.

Als ein Werk, das so recht die kompulatorische Arbeitsweise seiner Zeit charakterisiert, kann der Thūpavaṃsa gelten. Auch ihm dienen als Grundlage die JNk. für die Einleitung, die Smp. für die Geschichte des Asoka und der unter ihm ausgesandten Missionen, insbesondere der des Mahāula, und der M. für die übrigen Teile. Unfraglich wurde auch die MT benutzt, gelegentlich auch M.P.S. und Dhātuv., in gleicherweise für einzelne Stücke noch die Ak. Einige Abschnitte finden sich jedenfalls im Thv., für welche andere Quellen als die genannten angenommen werden müssen.

Der Dāṭhavaṃsa bringt nach der schablonenmäßigen Einleitung, die ganz knapp gehalten ist, die Legende von den Buddhaabesuchen nach dem M., doch werden für die des dritten Besuches wie für die späteren Teile Lokaltraditionen verwertet, die im Epos nicht enthalten sind. Aber auch diese Traditionen werden vielfach in die Darstellungsform des M. gekleidet, ein Beweis von dem immer mehr wachsenden Ansehen der Dichtung des Mahānāma.

Der Nikāyaśaṅgraha ist wieder eine bloße Kompila-

tion, die aus Smp., MBv, M. und Thv geschöpft hat. Ob er auch noch die Ak benutzte, ist nicht mit Bestimmtheit anzugeben.

Die Pūjāvali — ich spreche nur vom Schulskapitel —, der Rājaratnākara und die Rājāvali beruhen in der Hauptsache auf dem M. Vom Rājaratn. ist außerdem zu erweisen, daß er auch Pūjāv und Nik. S. benützt und seine Einleitung der Da! Pūj. entnommen hat. Die Rājāv. benützt neben M. die Pūjāv., an die sie in einigen wichtigen Punkten sich anlehnt, und den Rājaratn. Aber die drei genannten Chronikwerke haben doch, wenn auch in beschränktem Maße, eine selbständige Bedeutung neben dem M., von dem sie in manchen Einzelheiten, einer anderen Überlieferung folgend, abweichen. Am meisten neuen Stoff und zwar aus offenbar volkstümlicher Überlieferung bietet die Rājāvali.

Anhang.

Vergleichende Analyse des Dipavamsa und Mahāvamsa mit Verweisen auf die Parallelstellen der übrigen Literatur

Dipavamsa.

I. 1—5. Prooemium

JNk 2-30, 30-44, MBv 10-11, MT. 77, 14ff., 35, 13-40, 21, Dāṭhāv 1, 11-22, Daḷ. Puḷ 2 4; PThv. 2-6, 6-14, SThv. 1-8, 8-17, Dhv 1, Nik. S. 1 2, Sās. 2, 9-15.

Lebensgeschichte des Buddha bis zur *sambodhi*. JNk. 47-68, MBv 18 bis 28, MT 40-41 Dāṭhāv 1 23-36; Daḷ. Puḷ. 4-6, PThv 14-16; SThv 17-29, Dhv 1, 12-21, N.k. S. 2, 5-20, Sās. 2, 16-27

I 6-14 Gotama erlangt die Buddhawürde.

JNk 68-77, MBv 28-34, MT 41, 25-42, 11, Dāṭhāv 1, 37-60; Daḷ. Puḷ. 6-7, PThv 16, SThv 29-53, Dhv 1, 21-2, 10, N.k. S. 2, 20-28, Sās. 2, 27-3, 4.

I. 15-28. Er schaut im Geiste die künftigen Schicksale Ceylons und der Kirche.

MT. 42, 16-43, 23.

I 29-44. Erste Lehrtätigkeit des Buddha.

JNk 77ff., MBv 34ff., MT. 43, 24-44, 34, Dāṭhāv. 1, 61-62, Daḷ. Puḷ. 8 PThv 16-17, SThv (63-66), 63-69 Dhv. 2, 10-32, Nik. S. 2, 28-29.

→ re 500 III Sans. Kem. Vāna

Mahāvamsa.

I. 1-4. Prooemium.

5-10. Liste der früheren Buddhas, aus deren Mund der Bodhisatta die Weissagung seiner künftigen Buddhaschaft empfing.

I 11-13. Gotama erlangt die Buddhawürde.

I 14-18. Erste Lehrtätigkeit des Buddha.

Dipavamsa.

Mahāvamsa.

I 45-81. Erster Besuch in Lanka, Verpflanzung der Yakhas nach Giridīpa.

I 19-30. Erster Besuch in Lanka, Verpflanzung der Yakhas nach Giridīpa.

Smp. 332, 26-30, MBv. 130-131, MT 44, 35-51, 16, PThv. 47, 1-13, SThv. 134, 2-24; Dāṭhāv. 2, 1-6; Daḷ. Puj. 8-9 Dhv. 2, 32-3, 16, Rājaraṭn. 4, 23-5, 10, Sās. 15, 27-30.

MBv. 131, 14-17, MT 51, 15-37, PThv. 47, 13-24, SThv. 134, 24-135, 1, Dāṭhāv. 2, 7-10, Daḷ. Puj. 9, 11-25, Dhv. 3, 16-31, Rājāv. 29, 26-32.

PThv. 47, 25-35, SThv. 135, 1-14, Dāṭhāv. 2, 50-51, Dhv. 3, 31-4, 7, Rājāv. 29, 32-30, 10.

II 1-51 Krieg der Nāgafürsten Mahodara und Cūlodara. Buddha besucht Lanka zum zweitenmal und legt den Streit bei. Huldigung des Nāgafürsten Maṇiakkhika.

I 31-36. Buddha predigt den Devas und läßt die Haarreliquie zurück, über der Sumana die Mahiyānganatope errichtet.

37-45. Weitere Geschichte der Tope bis auf Dutthagāmani.

I 44-70 Krieg der Nāgafürsten Mahodara und Cūlodara. Buddha besucht Lanka zum zweitenmal und legt den Streit bei. Huldigung des Nāgafürsten Maṇiakkhika.

Smp. 332 30-32, MBv. 131-132, Dāṭhāv. 2, 11-18, Daḷ. Puj. 9-10, Dhv. 4, 9-36, Sās. 16, 1-2.

II 52-69 Dritter Besuch des Buddha in Lanka bei Maṇiakkhika. B. weiht die Stätte, wo künftig der Bodhibaum zu stehen kommen soll.

I 71-83. Dritter Besuch des Buddha in Lanka bei Maṇiakkhika. B. weiht die künftigen Leihen Plätze Ceylons.

Smp. 332, 32-333, 3, MBv. 132, Dāṭhāv. 2, 19-28, Daḷ. Puj. 10, 2-11, 3, Dhv. 4-9 (vgl. oben 31), Sās. 16, 2-7.

Fortsetzung der Lebensgeschichte Buddhas JNk. 81-94, MBv. 38-53.

Buddhas Nirvana MBv. 82-85, PThv. 17-19 SThv. 69-71, Dāṭhāv. 2, 29-37, Da. Puj. 11, 3-30, Dhv. 9-10, Nk. 8, 2, 29-3, 1.

Ereignisse unmittelbar nach dem Nirvana Streit um die Reliquien und Verteilung derselben Smp. 283, MBv. 85, MT 92, 25ff, PThv. 19-22, 23, 4-26, SThv. 71-77, 77-85, Dāṭhāv. 2, 38-57 Daḷ. Puj. 12-13, Nk. 8, 3, 1-9, Rājaraṭn. 8, 27-7, 6.

III 1-9 Könige von Mahāsammata bis Accimā.

II 1-6 Könige von Mahāsammata bis Accimā.

MT 79-80, Rājāv. 6-7, 14.

III 10-13 Erläuterung der verschiedenen Zahlbezeichnungen.

Dipavamsa.

Mahāvamsa.

III. 14—34a. Könige von Accimā bis Makhādeva mit Nennung des letzten Fürsten jeder Dynastie, sowie der Residenzstadt.

II. 7—9. Dynastien bis Makhādeva, nur Angabe der Zahl der Fürsten jeder Dynastie

MT 81—83, 7, Rājāv. 7, 14ff

III. 34b—41b. Könige von Makhādeva bis Okkaka

II. 10—11. Könige von Makhādeva bis Okkaka

MT 83, 7—84, 7; Rājāv. 7, 18—8, 7

Gründung der Sakynastyastie MT 84, 8—85; Rājāv. 8, 7—12, 23

III. 41b—44a. Von Okkaka-mukha bis Jayasena.

II. 12—15a. Von Okkaka-mukha bis Jayasena.

III. 44b—47. Sīhahana und seine Familie, aus der Buddha hervorgeht.

II. 16b—24. Sīhahana und die Familie des Buddha.

MT. 86, 87, Rājāv. 12, 28—28.

III. 48—50. Rückblick.

III. 51—61. Suddhodana und Bhātaya, Bimbisāra und Ajātasattu und ihr Verhältnis zum Buddha.

II. 25—32. Bimbisāra und Ajātasattu und ihr Verhältnis zum Buddha.

MT 88—89.

IV. 1—26. Fünfhundert aus-erlesene Mönche halten unter Kassapas Leitung das erste Konzil ab. Der Kanon wird festgestellt unter Mitwirkung von Upālī und Ananda.

III. 1—42. Auf Anregung von Mahākassapa halten fünf- hundert Mönche in der Sattapaṇṇi-Höle bei Rājagaha unter Ajātasattas Schutz das erste Konzil ab, auf dem, hauptsächlich durch die Mithilfe der Theras Upālī und Ananda der Kanon festgestellt wird.

CV XI, D. 5, 1 15, Snp. 283—291; MBv 85—96; Nik. S. 2, 10—4, 17; Rājaraṭṭa, 7, 6—21; Sās. 8, 19—5, 25

Ajātasattu errichtet das Dhūthandhāna PThv 26, 26—28, 12 SThv 85, 34—88, 21. Vgl. M. 31, 17ff, MT. 408 und 411.

IV. 27—46. Upālī wird von Buddha als Kirchenoberhaupt anerkannt, ihm folgt Dasaka, diesem Sōnaka.

D. 6, 69—107; M. 5, 107—121, Sās. 13, 6—8, 20. 26—21, 1

ācariyaparamparā Snp. 291—293 313, 6—314, 16, vgl. 341—343, Nik. S. 10—11, Rājaraṭṭa 15, 26—34, Sās. 19, 28—20, 5.

Dīpavaṃsa.

Smp. 321, 3–14 MBv 96. 1–6, Nik. S. 4, 17–21, Rājaraṇa 7 22–26, Gesch. d. Śāsthanā MT 100–101

IV. 47–53. Die Vajji-Mönche zu Vesālī proklamieren die *dasa vatthū*. Es versammeln sich in Vesālī siebenhundert Mönche zum zweiten Konzil und erklären ihre Zugehörigkeit zur alten Lehre.

CV XII, D. 5, 16–38, Smp. 293–294, MBv 96–98; Nik. S. 4, 21–6, 12 (Episode von Kālāsoka's Traum 5, 13–32), Rājaraṇa. 7–8, Śās. 5, 27–7 2.

V 1–15. Zweiter Bericht vom 1. Konzil.

V. 16–38. Zweiter Bericht vom 2. Konzil. Die Vajji-Mönche nehmen auf einem besonderen Konzil, der *mahāsanghā*, einen abgeänderten Kanon an.

V. 39–54. Nach diesem ersten Schisma entsteht eine Reihe weiterer Sekten.

MBv 96–97 Vgl MBv 109–110, Nik. S. 8, 7ff., 8, 26–9 1. Z., Śās. 14, 3–19, vgl. 24, 10–25, 4.

V. 55–59. Weissagung von Tissa Moggalliputta.

V. 60–68. T. M. erhält von Siggava die Priesterweihen.

Mahāvamsa

IV 1–8. Auf Ajātasattu folgen Udayabhadda, Anuruddha, Munḍa, Nagadāsa. Durch Revolution gewinnt Susunaga den Thron, sein Sohn ist Kāṭhika.

IV. 9–65. Die Vajji-Mönche zu Vesālī proklamieren die *dasa vatthū*. Der Thron Yasa tritt ihnen zuerst entgegen. Er und andere hervorragende Mönche legen die Streitfragen dem Revata vor, der die d. v. für Irrlehren erklärt und die Abgesandten der Vajji zurückweist. Diese verleumden ihre Gegner bei Kālāsoka, der jedoch durch einen Traum belehrt wird. Die orthodoxen Mönche widerlegen die d. v. in Vesālī und halten dort unter Revatas Vorsitz das zweite Konzil ab.

Śās. 13, 24–14, 3.

V 1–13 Nach der Abtrennung des Mahāsanghā vom Theravāda entsteht eine Reihe weiterer Sekten.

Vgl. M. 5, 98–105.

Wallace
(Ab 2. Lehrn)
n 18 pros
frd = 18 82
▽ 30–39

Dipavamsa.

Mahāvamsa.

V. 69—107. Aufzählung der Kirchenhäupter von Upāli bis T. M. und Feststellung ihrer Lebenszeit. Nachfolger des T. M. ist Mahinda.

Vgl. D. 4, 27—46, M. 5, 122—132, Sss. 13, 7—9; 21, 1—4.

MBv. 26 (Namen der Söhne des Asoka und der Nanda. Nik. 8, 6, 29—7, 3, Rājaratn. 8, 10 ff.

Gesch. der Nanda. MT 117, 17 ff.

Gesch. der Moriya MT 119, 8 ff., des Candagutta: 121, 22 ff.; 124, 33 ff., des Budusāra MT 124, 3 ff. Zur Gesch. des Asoka: MT 125, 35 ff. Sein Regierungsantritt Smp. 299, 17 ff.; MBv 98—100, MT 127, 30 ff.; PThv. 28, 17 ff.; SThv. 88, 26 ff.; Nik. 8, 7, 3 ff., Rājaratn. 8, 16 ff.

VI 1—14. Piyadassana (Asoka) wird König; sein Regierungsantritt ist von allerlei Wundererscheinungen begleitet.

V. 14—21 a. Auf Kalasoka folgen dessen zehn Söhne, hierauf die neun Nanda, von denen Dhannananda der letzte ist. Er wird getötet von Canakka, der den Candagutta aus dem Moriya-Geschlecht auf den Thron erhebt. Ihm folgt Budusāra, diesem Asoka nach Ermordung seiner Brüder.

V. 21 b—35. Der Regierungsantritt des Asoka ist von allerlei Wundererscheinungen begleitet.

Smp. 299, 17—300, 13, MBv. 100, 8—18, PThv. 28, 22—29, 6, SThv. 88, 35—89.

VI 24—56. Asoka, anfänglich Anhänger der Brāhmanen, wird durch Nigrodha zur Bodhisattva bekehrt.

V. 36—42. Asoka, anfänglich Anhänger der Brāhmanen, erblickt den Nigrodha.

Smp. 300, 32—301, 19; 302, 5—31, MBv 100, 14—21; 100, 27—101, 10, PThv. 29, 23—37, 30, 23—37, SThv. 91, 32—92, 8, 93, 17—92.

V. 43—50 a. Nigrodha ist der Sohn des Sumana, Bruders des Asoka. Nach der Ermordung des Vaters von der Mutter in einem Candakadorfe geboren und erzogen, erhält er von dem Thera Mahāvaruṇa die Weihen.

Smp. 301, 19—302, 5, MBv. 100, 22 bis 27, PThv 30, 5—37, SThv. 92, 33—93, 17

V. 50 b—63. In einer früheren Existenz waren Asoka, Nigrodha und Devānampiyatiṣṣa Brüder, die vom Honighandel lebten.

Smp. 302, 21—24; PThv. 30, 37—38, SThv 93, 35—36 Pūjav 2, 26—3, 12, Rājav 19, 13—20

Dipavamsa.

VI. 57—99. Asoka erzeugt der Buddhagemeinde Verehrung durch reiche Spenden und Erbauung vieler Klöster

Smp. 302, 24—303, 34, 303, 34—304, 13, MBv 101, 11—19, 101 28—102, 6, PThv 31, 1—17, 31 17—25; 31, 25—32, 3, SThv 93, 96—95, 4, 85, 6—19, 95, 20—96, 3 Nik. S. 7, 9—13, Rajaratn. 8, 29—34, Rājav 19, 20—21, Sās 3, 1—6.

Smp. 300, 12—31 MBv. 101, PThv 29, 8—24, SThv 89, 30—91, 31

Smp. 294, 32 296, 12, MBv 103—104. Vgl. D. 5, 55—59.

Smp. 296, 13—299, 18, MBv 104—105.

Smp. 307, 32—308, 32, MBv 106, 15—27

VII. 1. 31. In einer großen Versammlung von Mönchen im Asokārāma erblickt Asoka vermöge des von den Theras verordneten *lokavvarana*-Wunders sämtliche von ihm erbauten Klöster. Sein Sohn Mahinda und seine Tochter Sanghamitta treten in den Orden ein.

Mahāvamsa.

V. 64—88. Asoka läßt den Nigrodha zu sich rufen und wird von ihm bekehrt. Er gibt der Buddhagemeinde reichliche Spende und erbaut für sie viele Klöster.

V. 89—97. Legende von dem Nāgakönig Mahākālā, der dem Asoka ein Buddhabildnis fertigt.

V. 98—106. Weissagung der Theras des zweiten Konzils von Moggaliputta Tissa als dem Oberhaupt des folgenden Konzils.

V. 107—121. Geschichte des Dasaka, des Schülers des Upali, und des Sonaka, Schülers des Dasaka.

V. 122—132. Geschichte des Siggava und Candavajji, Schüler des Sonaka, der künftigen Lehrer des Moggaliputta Tissa.

V. 133—155 a. Die Jugendzeit des Moggaliputta Tissa und seine Bekehrung durch Siggava.

V. 155 b—174 a. Asokas jüngerer Bruder Tissa tritt in den Mönchsorden ein.

V. 174 b—213 a. Gelegentlich eines Festes, das im Asokārāma nach Vollendung der vom König erbauten Klöster gefeiert wird, und bei dem die Theras das Wunder des *lokavvarana* verrichten, treten die Kinder des Asoka, Mahinda und Sanghamitta, in den Orden ein.

Dipavamsa.

Mahāvamsa.

Smp. 364, 13—306, 18; MBv. 102, 6—28; PThv 32, 3—7, 33, 21—34, 10, SThv 96, 3—6, 97 36—98, 20, Nik. S. 7, 13—22, vgl. Rājarata. 8, 32, Rājāv. 19, 22—23. Asoka findet die Reiquen des *Indrabodhi* PThv 32, 8—33, 20, SThv 96, 6—97, 35.

VII. 32. Tod des Tissa und Sumitta. V. 213b—230a. Geschichte der Theras Tissa und Sumitta.

Smp. 306, 18—27.

VII. 34—43. Die Buddhalehre steht in Blüte. Da aber Irrlehren aufstehen, halt Moggalliputta das dritte Konzil ab. V. 230b—282. Ketzerische Monche drängen sich in den Orden ein, die rechtgläubigen Monche an der Ausübung ihrer Pflichten hindernd. Ein Minister des Königs Asoka, der die Monche dazu ermahnen soll, läßt sich zu einer Gewalttat hinreißen. Asoka wird von der Furcht gepemigt, daß ein Teil der Schuld ihn treffe. Er beruft den Thera Moggalliputta, der den König beruhigt und im 17. Regierungsjahre des Asoka zu Pataliputta das dritte Konzil abhält.

VII. 44—59. Zweiter Bericht über das 3. Konzil. Gewalttat eines Ministers des Asoka.

Eindringen der Ketzer Smp. 306, 35—307, 18, MBv. 103, 5—16, Nik. S. 7, 23—32. Rājarata. 9, 2 16. — Asokas Gewissensbisse und Berufung des Moggalliputta. Smp. 309, 4—312, 28 (Asokas Traum 310, 12—18; Vortrag des Tittirijāt 311 312), MBv. 107 3—110, 18, Nik. S. 7, 32—8, 13. — 3. Konzil Smp. 312, 28—313, 3 MBv. 110, 19—111, 6, Nik. S. 8, 13—24, Rājarata. 9, 16—25, Sas. S. 13—9, 27.

VIII. 1—13. Auf diesem Konzil werden verschiedene Theras abgeordnet, die Buddhalehre in fremden Ländern zu predigen. Nach Lankā geht Mahinda.

Vgl. M 12 1 8. S. dort die weiteren Nachweise.

IX. 1—5. Geschichte von der Ehe der Vāṅga-Prinzessin mit dem Löwen. Ihre Kinder sind Sivali und Sihabāhu. Dieser gründet Sihapura.

Pūjāv. 1, 1—6; Rājarata. 1, 12—23, Rājāv. 12, 29—14, 1. Könige Ceylons von Vijaya bis Mutasiva Smp. 320, 19—324, 2, MBv. 111—113, Nik. S. 9, 32—10, 1; Rājarata. 9, 26—31.

VI. 1 38. Eine Vāṅga-Prinzessin lebt in der Wildnis mit einem Löwen zusammen. Sie gebiert ihm den Sihabāhu und die Sivali. Mutter und Kinder fliehen aus der Wildnis. Der Löwe sucht die Entronnenen und wird von Sihabāhu getötet. Sihabāhu heiratet seine Schwester und gründet die Stadt Sihapura.

Dipavamsa.

IX 6–30. Vijaya, des Sihabalu Sohn, muß die Heimat verlassen und landet mit 700 Gefährten in Lankā.

Vg. D. 9, 23–25, Daj. Pā. 11 8–26 Rajaratn. 2, 24 f., 5, 1 f.

Gesch. des Vijaya. Pūjāv. 1, 6–11, Rajaratn. 3, 2 ff., 3, 20 ff., 5, 23 ff., Rajāv. 14, 4–16, 28.

IX 31–38. Städtegründungen auf Ceylon.

IX 39–41. Chronologie der Ereignisse.

Rajāv. 16, 28–17, 5.

IX 42–44. Vijaya schickt Boten nach Sihapura an Sumitta, ihm die Nachfolge in Lankā anzubieten.

Upatisa. Pūjāv. 1, 11 ff., Rajaratn. 5 verl. 2.; Rajāv. 17, 5–13 (32 J.).

X. 1–9. Fragmentarischer Bericht über Panduvasa und Kaccānā, über Abhaya und Citta, sowie über Gāmanī, den Gatten der Citta.

Mahāvamsa.

VI 39–46. Vijaya, des Sihabalu Sohn, muß die Heimat verlassen und landet mit 700 Gefährten in Lankā.

VII. 1–9. Vor dem Tode hat Buddha die Oblast über Lankā dem Gott Sakka anvertraut. Auf Sakkas Geheiß nimmt Viṣṇu den Vijaya in seinen Schutz.

VII 10–38a. Vijaya (38 J.) bezwingt die Zauberin Kuveni, macht sie zu seiner Weib und überwältigt mit ihrer Hilfe die in Lankā hausenden Yakkhas.

VII 38b–47. Städtegründungen auf Ceylon.

VII 48–73. Vijaya wirbt um die Tochter des Königs von Madhura und erhält sie zur Frau. Auch seinen Gefährten verschafft er Frauen aus Madhura. Kuveni wird verstoßen und von den Yakkhas erschlagen.

VIII. 1–17. Vijaya schickt Boten nach Sihapura an Sumitta, ihm die Nachfolge in Lankā anzubieten. An seiner Stelle kommt sein Sohn Panduvasadeva. Inzwischen ist Vijaya gestorben, und die Regierung führte Upatisa (1 J.).

VIII 18–27. Panduvasadeva (30 J.) heiratet die Sakya-prinzessin Bhaddakaccānā, die aus Indien herüberkommt.

Dipavamsa.

Pūjav. 1, 13—2, 10, Rājaraṭa. 5 f. Z.; Rājav. 17, 13—19, 2. Pūjav. gibt dem Abhaya 20 J., Rājav. 22, Rājaraṭa. erwähnt ihn gar nicht (nach Paṇḍuvasdev Interregnum von 17 Jahren, dann folgt Gaṇḍatissa). Rājav. 18, 1 ff.: König Paṇḍuvasdev liegt in schwerer Bewußtlosigkeit. Ihn zu heilen, beschloßen die Götter, den Mahakönig nach Ceylon zu führen. Rāhu, in Gestalt eines Ebers, lockt ihn auf der Jagd in die Nähe des kranken Fürsten, dem er die Gesundheit herstellt.

XI. 1—4. Regierung des Paṇḍukābhaya. Sie dauert 70 Jahre. Zwischen Abhaya und P. ist ein Interregnum von 17 Jahren.

Paṇḍukābhaya: Pūjav. 2, 10—17. P. heiratet die Tochter seines Oheims Harikanda, legt den Bayā-Teich im Anurādhapura an (70 J.). — Rājaraṭa. 6, 6—9 baut Anurādhapura, bestimmt die Plurgrenzen in Laṅkā, legt den Abā-Teich an (77 J.). — Rājav. 19, 3—8. heiratet die Tochter seines Oheims Harikanda, legt den Tisā-Teich und andere Werke an (30 Jahre); ihm folgt Gaṇḍatissa (40 J.). Vgl. MBv. 112, 19. Die Rājav. stimmt noch einen Paṇḍukābhaya II. an, den sie 70 Jahre regieren läßt.

Mahāvamsa.

IX. 1—5. Bhaddakaccāna gebiert einen Sohn Abhaya und eine Tochter Citta. Von dieser wird geweissagt, daß ihr Sohn seine Oheime töten und die Regierung an sich bringen werde.

IX. 6—12. Die Brüder der Kaccāna kommen aus Indien nach Ceylon und gründen hier Städte.

IX. 13—28. Citta, die in einem wohl verwahrten Gemach behütet wird, knüpft trotzdem ein Liebesverhältnis mit dem Sakyaprinzen Dighagamani an und gebiert ihm einen Sohn, den Paṇḍukābhaya. Um ihn zu retten, vertauscht sie den Knaben mit der gleichzeitig geborenen Tochter einer Sklavin. Paṇḍuvasadeva stirbt, ihm folgt Abhaya (20 J.)

X. 1. 26a Paṇḍukābhaya, auf dem Lande von einem Hirtenerzogen, entgeht den Nachstellungen seiner Oheime.

X. 26b—39. Er rüstet zum Kampfe. Unterwegs trifft er mit Suvannapālī, der Tochter eines seiner Oheime zusammen und macht sie zu seinem Weibe.

X. 40—63. Der Kampf beginnt. P. bezwingt die Zauberin Cetiya, die ihm in Stutengestalt als Streitroß dient.

X. 64—104. P. erringt den Sieg und übernimmt die Regierung in Anurādhapura, das er vergrößert und verschönert. Er regiert 70 Jahre. Zwischen Abhaya und P.

Dipavamsa.

Mahāvamsa.

war ein Interregnum von 17 Jahren.

XI. 5—7. Auf Pakundā folgt Mutasīva (60 J.), er hat zehn Söhne und zwei Töchter

XI. 1—5. Mutasīva (60 J.) legt den Mahameghagarten an. Er hat zehn Söhne und zwei Töchter

Mutasīva. Pujāv. 2, 17—19, Rūjaratn. 6, 9—11, Rūjav. 19, 8—9.

XI. 8—13. Chronologische Übersicht von Vijaya bis Mutasīva.

XI. 14—31. Devānampiyatissa wird König. Allerlei Kostbarkeiten kommen bei seinem Regierungsantritt zum Vorschein, die er durch Ariṭṭha an König Asoka sendet, mit dem er, ohne daß die beiden sich gesehen, in Freundschaft lebt.

XI. 6—26. Devānampiyatissa (40 J.) wird König. Allerhand Kostbarkeiten kommen bei seinem Regierungsantritt zum Vorschein, die er durch Ariṭṭha an König Asoka sendet, mit dem er, ohne daß die beiden sich gesehen, in Freundschaft lebt.

Smp. 321, 84—322, 19, PThv. 36, 34—36, 10, SThv. 100, 33—101, 12, Pujāv. 2, 20—24, 3, 16—4, 2.

XI. 32—40. Asoka schickt Gegengeschenke und empfiehlt dem D. die Annahme der Buddha-lehre. Nach Rückkehr der Gesandten findet ein zweite Krönung des D. statt.

XI. 27—41. Asoka schickt D.'s Boten mit Gegengeschenken zurück und empfiehlt die Annahme der Buddha-lehre. Nach Rückkehr der Gesandten findet eine zweite Krönung des D. statt.

XII. 1—7. Zweiter Bericht über Asokas Geschenke und Botenschaft.

Smp. 322, 19—323, 8, 323, 9—11, PThv. 36, 10—17, SThv. 101, 12—17, Pujāv. 4, 2—8. — Beschreibung des *rajābhīṣeka* Mt. 213, 15 ff.

D. 3, 1—13, Smp. 314, 17—313, 25, MBv. 113—115, PThv. 34, 11—25, SThv. 98, 29—29, 3, Pujāv. 4, 18—7, 16; Sas. 10, 10—13, 5.

XII. 1—8. Nach Beendigung des 3. Konzils werden Glaubensboten in die fremden Länder geschickt. Mahinda ist für Ceylon ansersehen.

Smp. 315, 1—316, 18; MBv. 118, 24—114, 11, Pujāv. 4 l. Z. — 5, 30.

XII. 9—28. Majjhantika bekehrt den Nāgakönig Aravāla in Kasmīra und Gandhāra.

Dipavaṃsa.

Smp. 316, 19—317, 27 MBv 114, 12
—115, 11, Pujāv. 5, 30—8, 29.

Smp. 317, 28—318, 25, MBv 1.5, 12;
29 Pujāv 6, 29—7, 16.

XII. 8—34. Die Theras bestimmen Mahinda, nach Lanka zu gehen. Dieser geht in Begleitung der vier Mönche Itthiya, Uttiya, Bhaddasāla und Sambala und des Novizen Sumana zunächst nach Vedissagiri, wo er seine Mutter im Glauben unterweist. Auf Sakkas Geheiß bricht er dann nach Ceylon auf.

Smp. 3.8, 26—318, 29, MBv 115 l. Z. — 116, 16, PThv 34, 25—35, 8, SThv 99, 8—37, Pujāv 7, 17 ff., Rājaraṭṭa. 10, 4 ff. Pujāv 12, 22 ff.

XII 35 44. Durch die Luft fliegend gelangt Mahinda mit seinen Gefährten nach Ceylon und läßt sich auf dem Missakaberge nieder.

Smp. 319, 30—320, 18, MBv 116, 16—117, 8, PThv 35, 8—16, SThv 99, 37—100, 12, Sās. 16, 8—17, 6.

XII. 45—61. Devānampiyatissa, der eben auf der Jagd sich befindet, trifft mit Mahinda zusammen und hört seine Predigt.

Smp. 321, 15—36, 323, 11 324, 12, MBv 117—119, PThv 35, 16—33, 36, 18 28, SThv 100, 12—32, 101, 17—29 Pujāv 8, 1 9, 17, 9, 17 10, 2, Sās. 17, 7—19, 26.

XII. 62—63. Am Abend kehrt der König in die Stadt zurück; Mahinda erteilt dem Bhaṇḍuka die Weihen.

Smp. 324, 12—325, 6 MBv 119, 1. 120, 7, PThv 36, 29 37, 3 SThv 101, 29—102, 3, Pujāv 10, 2—33.

Mahāvamsa.

XII. 29 43. Erfolge der anderen Sendboten.

XII 44—54. Uttara und Sona bezwingen die Teufeln im Gollande.

XIII. 1—14. Mahinda erwagt, daß die Zeit nach Lanka zu gehen noch nicht gekommen sei. Begleitet von vier Monchen und von dem Novizen Sumana begibt er sich zunächst nach Vedissagiri. Hier wohnt seine Mutter, welche Asoka, als er noch Unterkönig in Ujjeni war, geheiratet hatte.

XIII. 15—20. Auf Sakkas Geheiß bricht Mahinda auf, erreicht durch die Luft fliegend Ceylon und läßt sich auf dem Missakaberge nieder.

XIV 1—23. Devānampiyatissa, der eben auf der Jagd ist, trifft mit Mahinda zusammen, wird von ihm durch Rätselfragen geprüft und hört seine Predigt.

XIV. 24—41. Am Abend kehrt der König in die Stadt zurück; Mahinda erteilt dem Bhaṇḍuka die Weihen. Sumana ruft die Predigtstunde aus, daß man es auf der ganzen Insel vernimmt.

Dipavamsa.

Mahāvamsa.

Götter und Halbgötter erscheinen,
die Predigt zu hören.

XII. 64—86. Am folgenden Morgen wird Mahinda mit seinen Gefährten feierlich in der Hauptstadt empfangen und hält die erste Predigt in Gegenwart der Königin Anulā.

XIV. 42—58. Am folgenden Morgen wird Mahinda mit seinen Gefährten feierlich in der Hauptstadt empfangen und hält die erste Predigt in Gegenwart der Königin Anulā.

Smp. 325, 7—326, 8, MBv. 120, 7—122, 17, PThv. 37, 3. 19, SThv. 102, 3—26. Pūjāv. 10, 33. 11, 14.

XIII. 1—25. Mahinda predigt dem Volke in der Elefantenhalle und im Mahanandana-Haine. Die Nacht verbringt er im Meghapark.

XIV. 59—65. Mahinda hält seine zweite Predigt vor versammeltem Volke in der Elefantenhalle.

Smp. 326, 8—19, 19—36, MBv. 122, 17—30, 123, 1—28, PThv. 37, 19—32, 32—36, SThv. 102, 28. 103, 1, Pūjāv. 11, 14. 22.

XV. 1. 13. Nachdem Mahinda noch im Nandanahaine gepredigt, verbringt er die Nacht im Mahameghapark.

XIII. 26—37. Am Morgen sucht der König die Theras auf und macht den Meghavāna der Mönchsgemeinde zum Geschenk.

XV. 14—26. Am Morgen sucht der König in Anulās Begleitung die Theras auf und widmet den Mahameghavāna der Gemeinde.

Smp. 326, 36—327, 11, MBv. 123, 23—124, 12, Thv. 37, 36—38, 5; SThv. 103, 1—12, Pūjāv. 11, 22. 25. Vgl. Smp. 333, 19—28; PThv. 41, 12—21, SThv. 107, 84. 108, 19.

XIII. 38—64. Mahinda weiht die Plätze, wo die einzelnen Klostergebäude zu stehen kommen sollen. Erdbeben begleitet die Handlung.

XV. 27—50. Mahinda weiht die Plätze, wo die einzelnen Klostergebäude zu stehen kommen sollen. Erdbeben begleitet die Handlung.

Smp. 340, 82—341, 15, MBv. 124—125 l. Z., PThv. 43, 24—31, SThv. 111, 7—18, Pūjāv. 11, 26—32.

XIV. 1—7. Die Stelle wird bezeichnet, wo der Große Thūpa künftig erbaut werden soll.

XV. 51—55 a. Die Stelle wird bezeichnet, wo der Große Thūpa errichtet werden soll.

Smp. 341, 15—23, MBv. 125 l. Z. — 126, 7; PThv. 43, 31—36, SThv. 111, 18—27, Pūjāv. 11, 32—32, 2.

Dipavamsa.

Smp. 330, 17—391, 21; MBv 126, 8—130, 23, — D 15, 34—73

Smp. 341, 23—30, MBv. 132, 23—133, 11, PThv. 43, 36—44, 4; SThv 111, 27—34.

XIV 8—19. Zweimaliger Bettelgang des Mahinda und Predigt in der Stadt.

Smp 327, 11—15.

XIV. 20—40. Die Grenzen des Tissarāma werden von dem Könige und den Theras in feierlicher Weise festgesetzt.

MBv 133—138

XIV. 41—54. Wiederholter Bettelgang und Predigt in der Stadt.

Smp. 327, 15—17.

Kurzer Überblick über die Begebenheiten des 8. bis 7. Tages: PThv. 38, 5—8, SThv. 103, 12—17, Pujāv. 12, 2—14.

XIV. 55—80. Mahinda kehrt mit seinen Gefährten zum Misakaberge zurück. Der König folgt ihnen und hört ihren Entschluß, dort die Regenzeit zu verbringen. Der Berg wird zum Kloster geweiht. Mahārīṭha und viele Edellente treten in den Orden ein.

Mahāvamsa.

XV 55b—165. Bei dieser Gelegenheit erzählt Mahinda dem Könige die Legende von den vier letzten Buddhas, die alle an dieser Stätte geweiht und sie dadurch geheiligt hätten.

XV. 166—173. Der König will selbst den Thūpa errichten, Mahinda aber verkündet, daß dies einem seiner Nachkommen, dem Dutthagamani, vorbehalten sei.

XV 174—187. Mahinda nimmt das Tissarāma an und predigt in der Stadt, ebenso am dritten und vierten Tag.

XV. 188—213. Die Grenzen des Tissarāma werden von dem Könige und den Theras in feierlicher Weise festgesetzt.

XV 214—219. Predigten des Mahinda am fünften, sechsten und siebenten Tage.

XV. 220—231. Umnennung des Manāndanaparkes, Errichtung verschiedener Gebäude für die Mönche und Gründung von Klöstern.

XVI 1—17. Die Mönche kehren zum Cetiyaberge zurück. Der König folgt ihnen und hört ihren Entschluß, dort die Regenzeit zu verbringen. Sein Minister Mahārīṭha tritt in den Orden ein. Der Berg wird zum Kloster geweiht.

Dipavamsa.

Mahāvamsa.

Smp. 327, 18—328, 6 MBv 138—139 PThv 38, 8—21, SThv 103, 17 31, Pujāv. 12, 15—16.

XV 1—33. In Mahindas Auftrag holt Sumana beim Könige Asoka Reliquien des Buddha, dann beim Gotte Sakka das rechte Schlüsselbein des Meisters. Wunder bestätigen die Echtheit der Reliquien, die in einem Thūpa beigesetzt werden.

Smp. 328, 7—330, 16; 331, 30—332, 25, 333, 2—18, MBv 139—144 PThv 38, 21—41, 10, SThv 103, 24—107 31 Pujāv. 12, 16—22, Rājāratn 10, 22—11, 10, Rājāv. 19, 27 31. — Die fünf *adhīsthāna* (M. 17, 46 ff.): Smp. 335, 3 17, MBv. 147, 7—24.

XV. 34—73. Geschichte der letzten vier Buddhas und ihrer Wundertaten auf Ceylon.

XV. 74—95. Anulā wünscht, in den Nonnenorden einzutreten. Aritthā wird nach Pataliputta geschickt, die Saṅghamittā zur Reise nach Ceylon zu bewegen, damit sie Anulā die Weihen erteile. Saṅghamittā willigt ein.

Smp. 339, 19—335, 2, MBv 144—147 PThv 41, 11—42, 2, SThv. 107 34—109, 3, Pujāv 12, 22—25, Rājāratn 10, 20—22, Rājāv 19, 31 20, 4 (einige Abweichungen.).

Smp. 335, 18—337, 31; MBv. 147—153, PThv. 42, 2—17, SThv. 109, 3—28.

XVI. 1—7 Saṅghamittā nimmt einen Zweig des Bodhibaumes

XVII. 1—64. Sumana holt in Mahindas Auftrag beim Könige Asoka Reliquien des Buddha, dann beim Gotte Sakka Buddhas rechtes Schlüsselbein. Wunder bezeugen die Echtheit der Reliquien. Sie werden während der Nacht vom Staatssefarten bewacht. Am folgenden Tage ereignen sich neue Wunder und viel Volk bekehrt sich zur Buddhalehre. Der König errichtet die Thūparama-Töpe über den Reliquien.

Vgl. M 15, 56. 165.

XVIII. 1—18. Maharitthā wird nach Pataliputta geschickt. Er soll einen Zweig des Bodhibaumes holen. Auch will er Saṅghamittā zur Reise nach Ceylon bestimmen, damit sie der Anulā, die Nonne werden will, die Weihen erteile.

XVIII. 19—67 Asoka pflanzt einen Zweig des Bodhibaumes, der sich auf wunderbare Weise selbst vom Stamme abtrennt, unter feierlichen Zeremonien in eine goldene Vase ein, um ihn nach Ceylon zu senden.

XIX. 1—15. Asoka gibt dem Bodhibaume und der Saṅgha-

Dipavaṃsa.

Maṇavaṃsa.

mit sich und wird von Asoka mit feierlichem Geleite bis zur Meeresküste begleitet. Meeresküste.

Smp. 337, 32-338, 19, MBv. 153-155, PThv. 42, 17-25, SThv. 109, 28-37

XVI. 8-37 Das Schiff, auf das der Bodhibaum gebracht ist, kreuzt den Ozean. Die Nagas bezeugen dem Baume ihre Verehrung. In Lankā wird er von Devanampiyatissa unter festlichem Gepränge eingeholt.

Smp. 338, 19-340, 2; MBv. 155-161, 163, 1 ff.; PThv. 42, 25-43, 18, SThv. 109, 37-110.

Smp. 340, 2-23, MBv. 161-162, Pūjāv. 12, 25-29.

XVI. 38-41 Anula und Arittha empfangen die Weihen.

Smp. 340, 23-31, MBv. 167-168, 3, PThv. 43, 20-24, SThv. 111, 1-6, Pūjāv. 12, 29-33, 1

MBv. 168, 4-7

XVII. 1-25. Zweiter Bericht über Lankā zur Zeit der letzten vier Buddhas.

XVII. 26-72. Kakusandhas Besuch in Ojadīpa.

XVII. 73-74. Die heiligen Bäume der letzten vier Buddhas.

XVII. 75-76. Die Kinder Muṭasīvas.

XVII. 77-88. Rekapitulation

XIX. 16-51 Das Schiff mit dem heiligen Baume kreuzt den Ozean. Nach einem Aufenthalt im Reiche der Nagas, die ihm ihre Verehrung zollen, kommt der Baum in Lankā an. Devanampiyatissa führt ihn mit festlichem Gepränge nach Anurādhapura und pflanzt ihn hier ein, wobei sich verschiedene Wunder ereignen.

XIX. 52-63. Auf wunderbare Weise entstehen neue Schößlinge des heiligen Baumes und werden an verschiedenen Plätzen eingepflanzt.

XIX. 64-66. Anula und Arittha empfangen die Weihen.

XIX. 67-83. Aufenthalt der Saṅghamitta und Gründungsgeschichte des Hatthāhaka-klosters.

Vgl. M. 15, 57-90, D. 15, 34-43.

Dipavamsa.	Mahāvamsa.
der Ereignisse zur Zeit der Bekehrung von Laṅkā.	XX. 1 6. Letzte Zeit des Königs Asoka.
XVII 89-92. Verdienste des Devānampiyatissa.	XX. 7-28. Verdienste des Devānampiyatissa.
PThv 44, 6-14, SThv 112, 1-8, Pujāv 13, 1 19, 15, 18-16, 1, Rājaratn. 11, 10-15, Rājāv 20, 4-8.	
XVII 93-109. Unter Uttiya (10 J) stirbt Mahinda und wird feierlich bestattet.	XX. 29-58. Unter Uttiya (10 J) stirbt Mahinda und wird feierlich bestattet. Tod der übrigen großen Theras und Theris.
XVIII 1-44. Liste berühmter Theras.	
PThv 44, 14 15 (10 J), SThv 112, 8-10 (10 J), Nik. S. 10, 9-14 (Liste der Könige von Uttiya bis Vaḍḍagambhī Pujāv 14, 1-16 (Könige von Vajaya bis Mahāsena), 16, 1-2 (Uttiya 10 J), Rājaratn 11, 16-23, Rājāv 20, 25-28 (Sūratissa 10 J, Upatissa 10 J), 20, 30 (Uttiya).	
XVIII 45-48. Regierung des Siva (10 J), des Sūratissa regiert 10 Jahre, ebenso lange (10 J), der 500 Klöster erbaut, Sūratissa, der fünfhundert der beiden Damila Sena und Klosterbauten aufführt. Ihm Gutta (12 J) und des Asela folgen die zwei Damila Sena (10 J).	XXI. 1-12 Mahāsiva und Guttika (22 J), auf diese Asela (10 J).
PThv. 44, 15-20, SThv 112, 10-17, Pujāv. 16, 2-8; Rājaratn. 11, 23-27, Rājāv 20, 30-34 (2 Damilas und Asel).	
XVIII 49-52. Der Damila Elāra regiert 44 Jahre in Gerechtigkeit.	XXI. 13-34. Der Damila Elāra tötet den Asela. Er regiert 44 Jahre und legt Proben seiner außerordentlichen Gerechtigkeit bei verschiedenen Gelegenheiten ab.
PThv 44, 20-23, SThv 112, 17-19, Pujāv 16, 8-12, Rājaratn 11, 27-28, Rājāv 21, 1-10 (?).	

Mahāvamsa.¹⁾**Geschichte des Dutthagāmaṇi**
(D. 18, 53–54; 19, 1–9; 19, 23.)

XXII. 1–12. Der jüngere Bruder des Devanampiyatissa Mahānāga flüchtet vor den Nachstellungen der Königin nach Rohana, wo er ein Reich gründet mit Mahāgama als Residenz. Ihm folgen sein Sohn Yatthālatissa, sein Enkel Goṭṭhabhaya und sein Urenkel Kakavannatissa, der Gatte der Vihāradevī

XXII. 13–24. Wunderbare Geschichte der Vihāradevī, der Tochter des Tissa von Kalyāṇi (S. 92 ff.). Verdienstliche Werke des Kakavannatissa²⁾

XXII. 25–41. Vihāradevī bestimmt einen hervorragenden Mönch des Kōṭṭpabbataklosters, der dem Tode nahe ist, in seiner nächsten Existenz als ihr Sohn wiedergeboren zu werden.

XXII. 42–72. Der Mönch stirbt und Vihāradevī wird schwanger. Seltsame Schwangerschaftsgelüste weisen auf die Geburt eines Sohnes von hervorragenden Eigenschaften hin. Sie gebiert einen Knaben, der den Namen Gāmaṇi Abhaya erhält. Am gleichen Tage wird der Elefant Kaṇḍala geboren, aufgefunden und dem Könige gebracht.

NT 313, 15 ff. (Schwangerschaftsgelüste der Vihāradevī).

XXII. 73–85. Vihāradevī gebiert ihren zweiten Sohn Tissa. Beide Knaben werden zusammen erzogen zur Anhänglichkeit an die buddhistische Priesterschaft und zum Hass gegen die Dāmaṇa.

Über die Dynastie von Rohana s. PThv 44, 25–45, 18, SThv 112, 21–119, 10 (ausführlicher als PThv), Dhv 16–29 (1 vgl. S. 104) Pujāv 16, 12–25, Rājaraṭṭa 11, 30–12, 23; Rājāv 20, 9–24, s. Z.

XXIII. 1–102. Geschichte der zehn Helden des Dutthagāmaṇi.

PThv 46, 18–28 ausführlich SThv 119, 10–127, 29, Rājāv 25, 1–27, 13 (spez. Gesch. des Nandimitta und Nirmala). — D 18, 53. — Vgl. Saddhammalaṅkāra Kap. 14, 3–16, 2.

¹⁾ Im folgenden gebe ich nur eine Analyse des M und teile die Parallelstellen aus dem D, dessen letztes Kapitel ja fast nur aneinander gereimte Einzelverse sind, bei den Literaturnachweisen mit.

²⁾ Im Nik S. 10, 10 ff. werden die Rohanafürsten von Mahānāga bis Kūvanṭissa einfach in die Königsliste zwischen Tejāka und Dettagemina eingeschoben.

XXIV 1 17 Gāmani wohnt in Mahāgāma, Tissa in Dighavāpi. Gāmani will den Krieg mit den Damilas beginnen, wird aber von seinem Vater daran verhindert. Er äußert sich höhnisch über den Vater und flieht vor dessen Zorn nach Malaya. Kakkavanna stirbt. Tissa bemächtigt sich der Königin-Mutter sowie des Staatselefanten. Gāmani kommt, die Regierung zu ergreifen nach Mahāgāma.

PThv 45, 23—37, SThv 127, 29—128, 27, Rājāv 27, 13—28, 8.

XXIV. 18—59. Es kommt zum Bruderkriege. Im ersten Treffen unterliegt Gāmani und muß fliehen. Er sammelt aber neue Streitkräfte und siegt in der zweiten Schlacht. Im Zweikampfe mit dem Bruder ergreift Tissa schimpfliche Flucht. Er rettet sich in ein Kloster, wo ihn die List der Mönche in Sicherheit bringt. Später führt der Presbyter des Klosters die Aussöhnung der Brüder herbei.

PThv 45, 37—46, 31, SThv 128, 27—132, 25 Rājāv 28, 8—29, 25.

XXV. 1—51. Gāmani überschreitet die Gāṅgā und erobert eine Reihe von Vorwerken der Damila. Er erprobt den Mut seines Helden Nandimitta, indem er den Elefanten Kandula auf ihn losläßt. Dann rückt er vor Vijitapura und nimmt nach heißem Kampfe die Stadt mit Sturm. Gāmanis Helden und Kandula zeichnen sich durch Tapferkeit aus. Gāmani bezieht ein festes Lager beim Kāsaberger.

D. 18, 54. PThv 46, 31 37 48, 1 49, 26, SThv 132, 25—134, 2 (ausführlicher als PThv), 135, 16—139, 17, Pūjāv 13, 25—17, 1, Rājaraṭṭa 13, 13 17, Rājāv 29, 26—33, 1.

XXV 52—75. Elāra rückt mit seinem Heere an. Er wird in der Schlacht besiegt, nachdem Gāmanis Held Sarammāla den stärksten der Damila Dighajantu getötet. Gāmani selbst tötet im Zweikampf den Elāra und bestattet ihn mit königlichen Ehren.

PThv 49, 26—50, 24, SThv 139, 17 141, 28, Pūjāv 17, 1—5, Rājaraṭṭa 13, 17—18, Rājāv 33, 1—34, 14.

XXV. 76—100. Ein Neffe Dighajantus, Bhalluka, ist zu Elāras Beistand aus Indien aufgebrochen und trifft am Tage seines Todes ein. Gāmani zieht ihm entgegen und siegt im Kampfe. Bhalluka fällt durch die Hand des Helden Phussadeva, den Gāmani reichlich belohnt.

PThv 50, 24—51, 12, SThv 141, 29—143, 5, Rājāv 34, 15—35, 13.

XXV 101–116. Gamani, der nun Anuradhapura und die Alleinherrschaft in Besitz hat, wird von Gewissensbissen gequält in Erinnerung an das Blutvergießen, das er veranlaßt hat. Theras kommen aus Piyaṅgu herbei, trösten ihn und weisen ihn auf seine Aufgabe hin, ein Schirmherr der Buddhalehre zu werden. Gamani erinnert sich eines Verstoßes, den er einmal gegen ein Gelübde begangen.

PTHv 51, 19–24, SThv 143, 21–144, 24

XXVI 1–5. Gamani lohnt seine Helden. Der Held Theraputtābhaya teilt ihm seinen Entschluß mit, Mönch zu werden.

PTHv 51, 18–19, SThv 143, 5–21

XXVI 6–26. Der König hält ein Fest im Tissaterāhe. Durch ein Wunderzeichen veranlaßt, erbaut er, um den früher begangenen Verstoß zu sühnen, die Maricavattī-Tope samt Kloster.

PTHv 51, 24–32, 30, SThv 144, 24–146, 2, Pūjav 17, 8–13, Rājaraṭṭa 13, 19–21, Rājāv. 35, 24–25

XXVII 1–48. In Erinnerung alter Prophezeiungen beschließt Gamani den Bau des Lohapāsāda für die Priesterschaft. Als Muster soll ein himmlischer Palast dienen, der von einer ehemaligen Sklavin zum Lohn für ihre Frömmigkeit bewohnt wird. Acht Theras schaffen die Pläne herbei. Zur Einweihung des Lohapāsāda wird ein großes Fest gefeiert.

D. 19, 1, PThv 52, 31–54, 16, SThv 146, 4–148, 22, Pūjav 17, 14–18, Rājaraṭṭa 13, 30–31, Rājāv. 35, 25–32

XXVIII 1–43. Gamani faßt den Beschluß, den Maanṭhupa zu errichten. Der Gott Vissakamma fertigt die Ziegel an, die ein Jäger entdeckt. Ebenso kommen Schätze an Gold, Kupfer, Edelsteinen, Silber und Perlen zum Vorschein. Die Finder werden reichlich belohnt.

PTHv 54, 17–56, 31, SThv 148, 24–151 E. — Kurze Berichte über den Bau. Pūjav 17, 18–19, Rājaraṭṭa 13, 32–14, 3, Rājāv. 35, 33–34

XXIX 1–12. Der Bau wird begonnen unter Verwendung der feinsten Lehmart. Zehn verschiedene Schichten bilden den Untergrund.

D. 12, 2–3, PThv 56, 38–57, 16, SThv. 152, 1–28

XXIX 13–46. Gelegentlich der Grundsteinlegung veranstaltet der König ein großes Fest. Die Stadt wird geschmückt und für die zusammenströmende Volksmenge in jeder Weise gesorgt. Hervor-

ragende Priester kommen mit ihrem Gefolge aus allen Ländern herbei und umstehen den Festplatz im Kreise.

D. 19, 4—7, PThv 57, 16—58, 25, SThv 152, 28 155, 22 (Aufzug des Königs 158, 29 ff. ausführlich geschildert).

XXIX. 47—70. In der Mitte nimmt, die Priesterschaft begrüßend, der König Platz. Ein M.n.ster soll die Kreishälfte ziehen, welche die Grundfläche der künftigen Tope bezeichnet. Der Thera Siddhatta bestimmt den König, die Tope in kleineren Massen zu bauen, als er ursprünglich beabsichtigt. Auf der Ostseite legt Gamanu selbst den ersten Grundstein, M.n.ster legen die sieben anderen Steine. Der Thera Piyadassi hält eine eindrucksvolle Predigt.

PThv 58, 26—60, 16, SThv 155, 23—158, 17 — Über die ein gutes Omen bedeutende Aufstellung der Theras vgl. MT 378, 2 ff., 379, 2 v u. 381, 17 = D. 19, 8 PThv 59, 1—5, 18—21, SThv 156, 5—16, 156, 35—157, 6. Vgl. auch MT 381, 4 v u. — 382, 19. Über die glückverheißenden Namen des bei der Ziehung des Kreises tätigen Ministerssohnes, seines Vaters und seiner Mutter s. MT 382, 19—35 = D. 19, 9, PThv 59, 21 ff., SThv 157 6 ff. — Zum Schluß der Feier vgl. MT 383, 7—384, 87 = PThv 60, 4—11 SThv 157, 34—158, 7 (Begründung der an der Ost-, Süd- West- und Nordseite sowie an der nñ. Ecke stehenden Theras).

XXX. 1—20. Der König bewirtet die Mönche und läßt die Ziegelarbeit beginnen. Als Modell für die Form der Tope dient eine Wasserblase. Unentgeltliche Arbeit wird von Gamanu untersagt.

PThv 60, 18—61, 24, SThv. 158, 19—160, 14

XXX. 21—41. Zwei Theras arbeiten unerkannt an der Tope mit, um an dem Verdienste teil zu haben. Der König erfährt davon und läßt ihnen auf listige Weise ihre Belohnung zukommen.

PThv 61, 25—63, 21, SThv 160, 14—163, 27

XXX. 42—50. Die Arbeit an der Tope hat reichen Lohn im Jenseits im Gefolge. Zwei Frauen, die gegen Lohn am Bau mitgewirkt, werden als Götterfrauen wiedergeboren. Sie kehren einmal vom Himmel zurück, der Tope ihre Verehrung zu bezeugen. Bei dieser Gelegenheit erblickt sie der Thera Mahasiva.

PThv 63, 21—64, 2, SThv. 163, 27—164, 18.

XXX. 51—100. Neunmal lassen die Theras die ersten Ziegelschichten in die Erde versinken, um dem Bau besondere Festigkeit zu verleihen. Dann wird aus seltenen Steinen, die vom Himalaya geholt werden, die Reliquienzelle hergestellt. Kostbare Kunstwerke, wie eine Nachbildung des Bodhibaumes, ein Thron

mit Schirm, ein Buddhabildnis und Götterstatuen, alles aus Edelmetall und Juwelen, sowie Abbildungen aus dem Leben und den früheren Existenzen des Buddha usw. schmücken das Innere der Zelle.

MT 398, 26—400, 38, PThv 64, 3—67, 20, 69, 31—34, SThv 164, 19—173, 8, 177, 4 7 — Geschichte des Thera Cittiagutta und seiner Predigt von den Schätzen des *dhātugābha* MT 400, 39—401, 10, PThv 67, 21—28, SThv 173, 4—14.

XXXI 1—30. Zur Herbeiholung von Reliquien bestimmen die Theras den Sappittara, der in einer früheren Existenz zu Buddhas Lebzeiten eine solche Aufgabe sich gewünscht hatte. Er soll die Reliquien holen, welche in einer Tope zu Ramaganā beigesetzt und von hier durch eine Flut in den Ozean entführt worden waren, wo sie nun unter der Obhut der Nagas sich befinden.

MT 405, 3 v u. — 407 4 v u. 408, 26 ff., PThv 68, 46—71, 1, SThv 177, 9—179, 9; Pūjāv 17, 19—25; Rājāv 35, 22—33.

XXXI 31—74. Der König schmückt die Stadt zum bevorstehenden Feste. Sappittara begibt sich zum Nagakönig und fordert von ihm die Herausgabe der Reliquien. Des Nagakönigs Neffe versucht, sie in Sicherheit zu bringen, aber der Thera entreißt sie ihm, doch werden einige von ihnen den trauernden Nagas zur Verehrung überlassen.

PThv 71, 1—74, 8, SThv 179, 9—185, 18.

XXXI 75—125. Die Götter geben den Reliquien feierliches Geleite, der König nimmt sie verehrend in Empfang. Es ereignet sich das Wunder, daß die Reliquien in die Luft sich erheben und die Gestalt des Buddha annehmen. Hierauf kehren sie in die Urne zurück. Der König und der Thera Indagutta verbringen sie in die Reliquienzelle, wo sie noch einmal die Gestalt des sterbenden Buddhas annehmen. Eine Spende an die Priesterschaft beendet die Feier und die Zelle wird geschlossen. Das Volk legt eine Menge Reliquien in der Tope nieder, ehe der Bau zu Ende geführt wird.

PThv 74, 9—77, 7, SThv 185, 18—191, 23. Sonstige Verdienste des Gamanī, wie Spenden an die Kirche, Fürsorge für Kranke und Bau von Hospitälern Ausbreitung der Predigt. Pūjāv 17 25—18, 23, Rājaratn. 14, 10—19.

XXXII 1—84. Ehe der Mahāthūpa ganz vollendet ist, erkrankt Duttthagāmanī schwer. Er läßt sich auf seinem Bette vor die Tope tragen. Die Mönche umstehen ihn, ihre Gebete

singend. Der König füllt in der Todesnot Sehnsucht nach seinem ehemaligen Waffengeführten Theraputtābhaya. Dieser kommt herbei und tröstet und ermutigt den Sterbenden. In einem von den Göttern gesandten Wagen fährt er angesichts des versammelten Volkes zum Himmel empor, um dereinst als erster Schüler des Buddha Metteyya wiedergeboren zu werden.

D. 19, 23, MT 425, 2 v u. ff. 433, 1—434, 6, PThv 77, 10—81, 31, SThv 131, 25—198, 35 — Pūjāv 18, 23—25, Rājaraṭṭh 14, 19—20 Rājāv 35, 31—38, 1. Vgl. Dhv. 48, 17—20.

XXXIII 1—16. Da Prinz Sālī wegen seiner Liebe zu einem Candālan-Adchen auf die Regierung verzichtet, so besteigt Gāmanis Bruder Saddhātissa (18 J.) den Thron. Er vollendet den Mahāthūpa, baut den Lobapasāda um, errichtet Klöster und spendet den Monchen Almosen.

D. 19, 10 20, 1—7, MT 439, 7—441, 13 (Liebesgeschichte des Sālī), Pūjāv 18, 25—29, Rājaraṭṭh 15, 1—8, Rājāv 36, 1—4 (27 J.).

XXXIII 17—33. Es folgen Tissas Sohn Thullathana (1 M. 10 T.), der Erbauer des Kandaraklosters, und auf diesen sein Bruder Lajjātissa (9 J. 8 M.), der Mahāthūpa und Thupavamsa verschönert, den Silāthūpa errichtet, Klöster erbaut. Sodann regiert Khallāṭanuga (6 J.), des vorigen Bruder.

D. 20, 8 (Thullathana 1 M. 10 T.), 20, 9—11 (Lajjātissa 9 J. 6 M.), 20, 12—13 (Khallāṭanuga 6 J.). Tul. Pūjāv 18, 30—31 (1 J. 10 M.) Rājaraṭṭh 15, 8, Rājāv 36, 4—6 (1 J. 8 M.), Lemānātissa Pūjāv 18, 31—32 (9 J. 8 M. 14 T.), Rājaraṭṭh 15, 9—12 (9 J.) Rājāv 36, 6—7 (39 J.), Kalanā Pūjāv 18, 32—33 (6 J.), Rājaraṭṭh 15, 12—15 (6 J.). Rājāv fehlt.

XXXIII 34—63a. Vattagāmanī (5 M.), des vorigen Bruder, wird von einbrechenden Dāmila besiegt. Er flieht mit seiner Gattin Anulā und seinen beiden Söhnen, die andere Gattin Somadevī zurücklassend, nach Malaya, wo er in der Hütte eines Jägers, namens Tanasīva, Unterkunft findet. Von den Dāmilaführern kehren zwei, der eine mit Somadevī, der andere mit Buddhas Almosenschaale als Beute, nach Indien zurück, die übrigen fünf regieren 14 J. 7 M.

D. 20, 14—17, Nik S. 10, 13—17 439 u. B. = 103 v. Chr.), Pūjāv 18, 33—19, 4 (5 M. + 17 J. 11 M.), Rājaraṭṭh 15, 15—22 (5 M. + 14 J. 7 M.) Rājāv 36, 7—14 (5 M. + 14 J.).

XXXIII 63b—105. Gelegentlich eines Streites tötet Vattagāmanī den Tanasīva. Dann proklamiert er sich als König und sammelt acht Helden mit großer Heeresmacht um sich. Da er sich zu einer Gewalttat gegen den Kapisa hinreißen läßt, ver-

lassen ihn die übrigen sieben Helden, der Thera Tissa söhnt sie aber mit dem Könige wieder aus. Vattagāmaṇi besiegt den Damiā Daṭṭhika und bemächtigt sich wieder der Herrschaft (12 J). Er errichtet das Abhayagiri-vihāra und andere Bauwerke. Auch seine Mannen bauen Klöster. Die Mönche des Abhayagiri-vihāra treten in Gegensatz zu denen des Mauvihāra, von jenen trennen sich in der Folge die Mönche des Dakkhinavihāra. Vattagāmaṇi läßt die heiligen Texte und die Kommentare dazu schriftlich aufzeichnen.

D. 20, 18–21, Nik S. 10, 17–11, 10, 11, 11–34, Pajāv. 10, 4–10 *hemant-sāya* s. S. 143, Rājaraṭṭ. 15, 22–16, 6, 16, 10, 20, Rājāv. 36, 4–18, Sās. 23, 19–27

XXXIV 1–27. Mahācūla Mahātissa (14 J) verrichtet Lohnarbeit, um von seinem Verdienst Almosen geben zu können, und erbaut mehrere Klöster. Ihm folgt der freileiische Coranaga (12 J), dann Tissa (3 J) und diesem die lasterhafte Anura (4 J 3 M), welche ihre Buhlen der Reihe nach auf den Thron erkebt.

D. 20, 22–23, 24, 25, 26–30. — Mahadehiyā Tis Pajāv. 19, 10–11, Rājaraṭṭ. 16, 24–26, Rājāv. 36, 18–20 (60 J). Coranaga Pajāv. 19, 11–16, Rājaraṭṭ. 16, 26–17, 7, Rājāv. 36, 20–37, 12 (*hemant-sāya*, vgl. S. 111). Kaddhātissa Pajāv. 19, 16–18 Rājaraṭṭ. 17, 12 Rājāv. 37, 12–13. Anura Pajāv. 19, 18–26, Rājaraṭṭ. 17, 12–13 Rājāv. 37, 13–18 (vgl. S. 109, Anm. 2) Könige von Mahadehiyā Tis bis Vyavaharātissa. Nik S. 12, 1–11

XXXIV 28–36. Kalakannitissa (22 J), des Mahācūla Sohn, schmückt den Cetayaberg mit Hain, Tope und Bodhibaum, erbaut Klöster — ein Nonnenkloster für seine Mutter — einen Palast, Teiche und Kanäle und umgibt Anurādhapura mit Mauer und Graben.

D. 20, 31–36 Mahakann Tis Pajāv. 19, 26–28, Rājaraṭṭ. 17, 18–19, Rājāv. 37, 18–20.

XXXIV. 37–67. Bhatikabhaya (28 J) verschönert Lohapāsāda, Mahāthūpa und Thūpārāma und läßt Blumengärten anlegen. Zu Ehren des Mahāthūpa veranstaltet er große Opferfeste. Die Mönche zeigen ihm auf seinen Wunsch die im *dhānagabbha* desselben aufbewahrten Schätze, von denen er Nachbildungen anfertigen läßt.

D. 21, 1–30, MT 40, 11–40, 29, PThv. 67, 29–69, 3 SThv. 173, 14–176, 7, Pajāv. 19, 28–20, 1, Rājaraṭṭ. 17, 19–19, 11, Rājāv. 37, 21–28.

XXXIV. 68–94. Mahādāṭhika Mahānāga (12 J), des vorigen Bruder, läßt die Terrasse des Mahāthūpa mit Steinplatten

belegen, baut auf Ambatthāa eine Tope und veranstaltet ihr zu Ehren eine Giribhāḍa genannte Feier. Auch errichtet er Klöster und macht Stiftungen.

D. 21 31 33 Pūjv 20, 1—19 (Lampenfest auf der See'), Rājaraṭṭ. 39, 23—33, Rājv. 37, 28—32, 5.

XXXV 1—45a. Nun folgen der fromme und freigebige Amandā Gamanā (8 J 9 M), sein Bruder Kapijānūtissa (3 J), dann des ersteren Sohn Cūḷabhaya (1 J) und dessen Schwester Sivalī (4 M). Ihr Nachfolger Ilanāga (3 + 6 J) wird von den Lambakarna, die sich gegen ihn empören, in den Kerker geworfen. Sein Staatselefant befreit ihn. Der König entkommt nach Indien, der Elefant nach Malaya. Von Rohana aus eröffnet Ilanāga den Krieg gegen die Lambakarna. Er besiegt sie und läßt viele von ihnen entkaupten, den übrigen Nasen und Zehen abschneiden.

Amandā G bis Sivalī D. 21, 34—41a, Pūjv 20, 19—27, Rājaraṭṭ. 20, 7—30, Rājv. 38, 6—9. Ilanāga D. 21, 41b—43 Pūjv 20, 27—29 Rājaraṭṭ. 20, 30—21, 13.)

XXXV 45b—58. Des Ilanāga Sohn Candamukha Siva (8 J 7 M) legt den Maṇikaragamatēra an. Ihm folgt sein Bruder Yasalālaka Tissa (7 J 8 M), den der Türhüter Subhā (6 J) enttront, welcher Klosterzellen und Klöster anlegt.

D. 21, 44—48, Pūjv 20, 29—32 Rājaraṭṭ. 21 20—25, Rājv. 38, 9—10

XXXV 59—111. Vasabha (44 J), ein Lambakarna, findet vor den Nachstellungen des Königs im Mahāvihāra Zuflucht. Sodann begibt er sich nach Rohana und bemächtigt sich von hier aus des Reiches. Durch viele fromme Taten verlängert er sein Leben. Er egt elf Stauteiche an. Seinen Sohn Tissa vermählt er mit der Tochter seines Vorgängers Subhā.

D. 22, 1—11 Pūjv 20, 32—21 4 (Vācsp) Rājaraṭṭ. 21 26—22 1. Z (Vācsp), Rājv. 38, 12—19 (Vācsp). — Vasabha und Mahāsiva MT 402, 30—409, 18, PThv. 69, 4—29, SThv. 176, 7 177, 4

XXXV 112—127. Es folgt Vasabhas Sohn Vāṅkanāsika Tissa (3 J), diesem Gajabāhuka Gamanī (12 J), der Klöster und Topen erbaut und den Gamanātissatēra anlegt, und diesem Maḷalālaka Naga (6 J) sein Schwiegervater, der Erbauer von sieben Klöstern.

Die Könige heißen in Pūjv Adagemunū (9 J 8 M), Kūṇḍiridala (3 J) Kuṇḍā Abā (1 J), Sindhavallī 4 M), Eḷanā (6 J), in Rājaraṭṭ. Adagemunū Mahamūḍana, Sohn Abā, Sindhavallī, Eḷanā in Rājv. Adagemunū, Kuṇḍiridālī (9 J), Kuṇḍā Abā, Sivalī, Eḷanā.

D 22, 12 und 27, 13—14 und 28, 15—17 und 29, Pūjav 21, 4 18 Rājaraṭṭu 23, 7—24, Rājāv 38, 20—39 l. Z. Vgl. S. 116 — Rājaraṭṭu läßt auf Vahap zunächst den Mahāodā folgen, der sonst nicht erwähnt wird. Den Gajabā läßt Pūjav 22, Rājāv 24 J. regieren. Den Mahālakka Nāga nennen die drei Chroniken Mahālumkā.

XXXVI 1 26. Bhātika Tissa (24 J.) und Kanittika Tissa (28 J.), Söhne des Mahālakka Nāga, führen zahlreiche verdienstliche Bauten aus. Ihnen folgen Cūlanaga (2 J.), des Kanittika Tissa Sohn, und sein Bruder Kuḍḍanaga (1 J.), sowie des letzteren Schwager Sirinaga (19 J.), der Bauten am Mahāthūpa, am Lohapasāda und beim Bodhibaume vornimmt.

D 22, 18—22 und 30 23—25 und 31 26 und 32—33, 34—36, Pūjav 21, 18—23 (Tissa II 18 J., Rājaraṭṭu 23, 24 24, 7, Rājāv nur Bhātika Tissa 24 J. und Kuḍḍā 20 J.) 39 l. Z. 40, 2 (Sirināga fehlt).

XXXVI 27—41. Vohārika Tissa (22 J.) verbietet in Lanka die Tötung lebender Wesen, nimmt an verschiedenen Bauten Verbesserungen vor, sorgt für Verbreitung der Lehre, lost verschuldete Mönche frei und unterdrückt die Vetulla-Sekte.

D 22, 39 45, Nik. S. 12, 9—24, Pūjav 21, 23—24 Rājaraṭṭu 24, 7 25, 3, Rājāv 40, 2—3, Sas. 25, 11—14.

XXXVI 42—57. Tissa wird von seinem Bruder Abhayanaṅga (8 J.) der vorher wegen Ehebruchs hatte fliehen müssen, aber in dem Schwiegervater des Königs einen geheimen Bundesgenossen zurückgelassen hatte, entthront. Ihm folgt Tissas Sohn Sirinaga II. (2 J.) und diesem sein Sohn Vijaya (1 J.).

D 22, 37 38, 46—47 und 51, Pūjav 21, 24 28, Rājaraṭṭu 25, 8—11, Rājāv 40, 8—7 (Abā Sen 2 J. Siri Na 2 J., Vijayinda 6 J.). — Könige von Abā Tissa bis Goṭṭabhāya Nik. S. 12, 25—27.

XXXVI 58—72. Drei Lambakannas, Saṅghatissa, Saṅghabodhi und Goṭṭabhāya, aus Mahiyangana begeben sich an Vijayas Hof. Unterwegs wird ihnen von einem Barden geweissagt, daß sie die Krone erlangen würden. Nach Vijayas Entthronung regiert zuerst Saṅghatissa (4 J.). Er versieht den Mahāthūpa mit einem goldenen Spitzkegel und setzt der Priesterschaft eine Speisespense aus. Er stirbt auf der „Ostinsel“ am Genuß einer vergifteten Jambufrucht.

D 22, 48—50 und 52, Rattnav III 2—6 Pūjav 21, 28—29 Rājaraṭṭu 25 11—17, Rājāv 40, 7—8.

XXXVI 73—90. Saṅghabodhi (2 J.) baut eine Speisehalle im Mahāvihāra. Durch seine Frömmigkeit erlöst er die

Insel von schlimmer Hungersnot. Dem Räubernwesen steuert er, ohne die Räuber hinzurichten. Den Dämon „Rotauge“, der eine Seuche hervorgerufen, besänftigt er dadurch, daß er selbst sich zum Opfer bietet.

D. 22, 53—54, Hatthav V, 1, VI, VII, 1—12, Pūjav 21, 30—22, 9, Rājaratn. 26, 17—31; Rājāv 40, 8—22

XXXVI 91—97. Wie Goṭṭābhaya, um sich der Herrschaft zu bemächtigen, heranrückt, verläßt Saṅghabodhi freiwillig die Hauptstadt. In der Wildnis überläßt er als Dank für eine ihm gereichte Mahlzeit einem armen Manne sein eigenes Haupt, damit er es dem Goṭṭābhaya bringe und die dafür ausgesetzte Belohnung erhalte.

Hatthav VII, 18—16, VIII, 1—13, Pūjav 22, 9—27, Rājaratn 26, 31—32, Rājāv 40, 22—41, 21.

XXXVI 98—117. Goṭṭābhaya oder Meghavannābhaya (13 J.) verrichtet viele fromme Werke. Er unterdrückt die Vetulla-Sektierer im Abhayagurivihāra, aber der Mönch Saṅghamitta, der deshalb den Mönchen des Mahāvihāra grollt, weiß sich in das Vertrauen des Königs und namentlich auch seines zweiten Sohnes Mahāsena einzuschleichen.

D. 22, 55—60, Nik S. 12, 27—14, 4 (Entstehung der Sūgaliya-Sekte, Unterdrückung der Vetulla-Lehre, Gesch. des Saṅghamitta), Pūjav 22, 28—31, Rājaratn 26, 12—27, 11 (Ausstattung des Attanagurivihāra, Aufkommen der Vetulla-Lehre, Bauten des G., Unterdrückung der Vetulla-Sektierer), Rājāv 41, 21—24 (13 J.), Sss. 25, 15—17

XXXVI 118—133. Jetṭhatissa (12 J.), Goṭṭābhayas älterer Sohn, züchtigt widerspenstige Große. Saṅghamitta flieht nach Indien, bleibt aber in Verbindung mit Mahāsena. Jetṭhatissa regiert in frommer Weise.

D. 22, 61—65, Nik S. 14, 5—11, Pūjav 22, 31—23, 6, Rājaratn 27, 18—25; Rājāv. 41, 24—31 (10 J.).

XXXVII 1—50. Nach Jetṭhatissas Tod kehrt Saṅghamitta nach Ceylon zurück und setzt den Mahāsena (27 J.) als König ein. Die Mönche des Mahāvihāra werden verfolgt und auf sein und des Ministers Soṇa Betreiben ihr Kloster zerstört. Entrüstet darüber flieht ein anderer Minister, Meghavannābhaya, nach Malaya und empört sich gegen den König. Er söhnt sich aber mit ihm aus und weiß ihn umzustimmen. Saṅghamitta wird von einem Weibe ermordet, auch Soṇa wird getötet. Der Mahāvihāra wird neu aufgebaut und wieder von den Mönchen bezogen. Da aber

der König dem Jetavana-Kloster, das er erbaut, Teile vom Grund und Boden des Mahāvihāra überläßt, wird dieser abermals von seinen Insassen verlassen. Ein gerechter Richter entscheidet die Streitsache zugunsten des Mahāvihāra. Der König gründet Klöster, führt andere Bauwerke aus und legt 16 Teiche an.

D 22, 66—78, Nik S. 14, 11—16, 7; Pāṇḍ 23, 6—29, Rājaraṭṭ 27, 30—28 l. Z. (27 J.), Rājaraṭṭ 41, 32—42, 24 (vgl. S. 111, Sās. 25. 18—32,

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Handbuch
der
Awestasprache.

Grammatik, Chrestomathie und Glossar

VON

Wilhelm Geiger.

Preis: 12 Mark.

Ostīrānische Kultur
im
Altertum

VON

Wilhelm Geiger.

— Mit einer Übersichtskarte von Ostīrān. —

Preis 12 Mark.

A. Deichert'sche Verlagsbuchldg (G. Böhme), Leipzig

Die Pehleviversion

des

Ersten Kapitels des Vendîdâd

herausgegeben

nebst

dem Versuch einer ersten Übersetzung u. Erklärung

VON

Dr. Wilhelm Geiger.

Preis 3 Mark.

Āogemadêcâ

ein Pârsenttractat

in Pâzend, Altbaktrisch und Sanskrit

herausgegeben, übersetzt, erklärt

und

mit Glossar versehen

VON

Dr. Wilhelm Geiger.

Preis 5 Mark.

Studien
zur
Entstehungsgeschichte der jüdischen
Gemeinde
nach
dem babylonischen Exil.

Von
D. Ernst Sellin.

-
- I. Der Knecht Gottes bei Denterojesaja. M. 6.50.
II. Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—518.
— Das Schicksal Serubbabels. M. 4.50.
===== Beide Bände zusammen M. 10.— =====
-

Beiträge
zur
Israelitischen und jüdischen
Religionsgeschichte.

Von
D. Ernst Sellin.

-
- I. Jahwes Verhältnis zum israelitischen Volk und Individuum nach
altisraelitischer Vorstellung. M. 4.—
II. Israels Güter und Ideale. 1. Hälfte. M. 6.—

Serubbabel.

Ein Beitrag

zur

Geschichte der messianischen Erwartung und der
Entstehung des Judentums.

Von

D. Ernst Sellin.

Preis: 4 Mark 50 Pf.

Die Spuren griechischer Philosophie

im

Alten Testament.

Von

D. Ernst Sellin.

Preis: 60 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Bahr, Gymnasialoberlehrer H., Die babylonischen Bußpsalmen und das Alte Testament. 80 Pf.

Buhl, Prof. D. Fr., Studien zur Topographie des nördlichen Ostjordanlandes. 1 Mk.

Frey, Dr. I., Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. 3 Mk. 75 Pf.

Fries, D. S., Die Gesetzesschrift des Königs Josia. Eine kritische Untersuchung. 1 Mk. 80 Pf.

Kittel, Prof. D. Rud., Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel. 2 Mk.

— —, Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte. 4. erweiterte Aufl. 3 Bogen. 80 Pf.

— —, Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage. Ein Verzicht auf Verständigung. 2. unveränderte Aufl. 50 Pf.

Klostermann, Prof. D. A., Der Pentateuch. Abhandlungen zu seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk.

— —, Ein diplomatischer Briefwechsel aus dem zweiten Jahrtausend vor Christo. 2. Aufl. 80 Pf.

Küberle, Prof. D. Just., Die geistige Kultur der semitischen Völker. 75 Pf.

— —, Die Motive des Glaubens an die Gebeterhörung im Alten Testament. 1 Mk.

Lotz, Prof. D. W., Das Alte Testament und die Wissenschaft. 4 Mk. 20 Pf., eleg. geb. 5 Mk.

— —, Die Bundeslade. 1 Mk. 20 Pf.

Oettli, Prof. D. S., Der Kampf um Bibel und Babel. Ein religionsgeschichtlicher Vortrag. 4. erweiterte Aufl., mit Berücksichtigung des zweiten Vortrages von Friedr. Delitzsch. 80 Pf.

— —, Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels. 1 Mk. 80 Pf.

Riedel, Prof. Lic. W., Alttestamentliche Studien. Erstes Heft. 2 Mk.

— —, Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche. 2 Mk. 40 Pf.

— —, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Antiochien. Zusammengestellt und zum Teil übersetzt. 7 Mk.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Soeben erscheint:

Der Ertrag
der
Ausgrabungen im Orient
für die
Erkenntnis der Entwicklung der
Religion Israels.

Von

D. Ernst Sellin.

————— **Mit einem Bild.** —————

Preis: M. 1.—.

—————

Völkerkundliches
aus
dem Alten Testament

von

Dr. Fr. Maurer.

Preis: ca. 5 Mark.



"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.

NEW DELHI.